الفارابى

المعلم الثانى

مؤسس الفلسفة الاسلامية

يوسف أبو الحجاج الأقصري



الفارابى

المعلم الثانى

مؤسس الفلسفة الاسلامية

اسم الكتاب : الفارابـــي

اسم المؤلف : يوسف ابو الحجاج الأقصري

اسم الناشر : مكتبة زهران

رقم الايداع : 15545 / 2018

الترقيم الدولي : 977-978-345-111-0

2019

#شخصيات_غيرت_مجرى_التاريخ



15 شارع الشيخ محمد عبده - خلف جامعة الأزهر - الأزهر الشريف

01149383472 - 01222900401 - 01223786418

مكتبة زهران للطبع والنشر والتوزيع /

تقديم

الحمد لله الذي هدانا لهذا وماكنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

وبعد......

هذا اصدار عن فليسوف وعالم مسلم أطلق عليه اسم المعلم الثاني لأن ارسطو احتفظ بلقب المعلم الأول، وهو صاحب المدرسة الفارابية في الفلسفة ويعتبر مؤسس الفلسفة الإسلامية.

الحديث عنه يطول فهو صاحب مؤلفات في الفلسفة والسياسة والمنطلق ولم سيقي وعلم الطبيعيات والميتافيزيقا وغيرها من العلوم والراجح أن السبب في تلقيبه بالمعلم الثاني يرجع إلى مكانته الكبيرة في الفلسفة ووعرة انتاجه فيها ومتابعته لدراسات ارسطو (المعلم الأول) وشرحه لنظرياته واعتبر الفارابي أكبر الفلاسفة بعد أرسطو وأعظم ناشر وموضح لآرائه.

يمكن القول أن اهم ما تميز به الفارابي بعد تميزه بالمنطق هو السياسة والأخلاق ومن أشهر مؤلفاته اراء أهل المدينة الفاضلة، والموسيقى الكبير والسياسة المدنية وجوامع السياسة وفصوص الحكمة، والجمع بين رأي الحكمين والذي حاول نية التوفيق ما بين أفلاطون وأرسطو.

الفارابي من مواليد (فاراب) احدى مدن ما وراء النهر وتقع الآن في قزخستان وعاش فيها ودرس العلوم والرياضيات والآداب والفلسفة

واللغات وعلى الأخص اللغة التركية وهي لغته الأصلية إلى جانب اتقانه العربية والفارسية واليونانية، خرج من بلده حوالي عام 310هـ وهو يناهز الخمسين من غمره قاصدا العراق ومنها للشام عام 330هـ حيث اتصل بسيف الدولة بن حمدان ثم سافر من الشام إلى مصر عام 338هـ وعاد منها إلى دمشق عام 339هـ حيث توفي هناك عن عمر يناهز 76 عامًا ومع الفارابي أتمنى لكم رحلة ممتعة في عالم الفلسفة والسياسة والطبيعة وشتى أنواع العلوم....

والله الموفق والمستعان

المؤلف
يوسف أبو الحجاج الأقصري

الباب الأول

الفارابي موجز سيرته

الفارابي هو أبو نصر، محمد، المعلم الثاني، الشهير بالفارابي. فاسمه محمد، وكنيته أبو نصر، ولقبه المعلم الثاني، وشهرته الفارابي.

ولا ندري كيف كنى بأبي نصر، مع أنه قد جرت العادة في الغالب أن يكني الشخص باسم أبنه الأكبر، وأن المشهور من سيرة الفارابي أنه لم يتزوج ولم ينجب أولادًا.

والراجح أن السبب في تلقيبه بالمعلم الثاني يرجع إلى مكانته الكبير في الفلسفة، ووفرة إنتاجه فيها، ومتابعته لدراسات أرسطو، وشرحه لنظرياته، حتى لقد اعتبر أكبر الفلاسفة من بعده، وأعظم ناشر وموضح لآرائه، ولما كان أرسطو قد اشتهر بلقب (المعلم الأول)، لذلك أطلق على خليفته في عالم الفلسفة وناشر آرائه لقب (المعلم الثاني).

وذهب حاجي خليفة في كتابه (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) إلى أن تلقيب الفارابي بالمعلم الثاني راجع إلى ترجمته كتابًا لأرسطو أطلق عليه أسم (التعليم الثاني). وهذا الرأي ظاهر الضعف لأن ترجمته كتاب لا تعطى للمترجم لقبًا مشتقًا من اسم الكتاب، ولأن كتاب (التعليم الثاني)- حتى على افتراض وجوده- لم يكن معروفًا للناس، فكيف يلقب الفارابي بلقب مشتق من اسم كتاب غير معروف؟!- وذكر مولانا لطفى في حاشيته على المطالع رأيًا ثالثًا في سبب تلقيب الفارابي

بالمعلم الثاني، فروى أن المنصور بن نوح الساماني قد جمع ما ترجم إلى العربية من اليونانية في عهد المأمون من مؤلفات فلسفية وطلب إلى الفارابي أن يستخلص منها ترجمة صحيحة محررة، فاستجاب لما طلبه إليه، وسمى كتابه (التعليم الثاني) أي إنه تحرير ثان منقح للتراجم السابقة، وأنه من أجل ذلك لقب بالمعلم الثاني. وفي هذه الرواية خطأ تاريخي واضح، لأن المنصور بن نوح الساماني قد ولى أمر خراسان سنة 343هـ أي بعد موت الفارابي بنحو أربع سنين.

واشتهر بالفارابي نسبة إلى مسقط رأسه (فاراب) وتسمى كذلك (باراب)... وهي منطقة كبيرة وراء نهرى جيحون (أموداريا) وسيحون (سرداريا)، وتقع على جانب الفرع الأكبر لنهر سيحون في طرف بلاد تركستان. وتطلق كذلك فاراب على قصبه هذه الولاية. وقد حلت هذه المدينة محل مدينة (قدر) القديمة، ثم حل محلها مدينة (أطرار) أو (أترار)- والراجح أن الفارابي قد ولد بمدينة (وسيج) على الشاطئ الغربي من سيحون (سرداريا)، وأنه قد نسب إلى ولاية فاراب التابعة لها مدينة وسيج. وهذا هو ما ذهب إليه ابن حوقل إذ يقول: (إن على الشاطئ الغربي من سرداريا كانت توجد مدينة وسيج التي ولد بها الفيلسوف أبو نصر الفارابي). ويذهب فريق آخر من المؤرخين ومنهم القفطي وابن أبي أصيبعة وابن خلكان إلى أنه قد ولد بمدينة (فاراب) نفسها.

وقد اشتهر بلقب الفارابي علماء آخرون منهم صاحب معجم (الصحاح) (هو أبو نصر حماد الجوهري الفارابي 323-393هـ صاحب معجم (تاج اللغة وصحاح العربية) المشهور بالصحاح). ولكن إذا أطلقت

كلمة الفارابي انصرفت إلى الفيلسوف الذي نترجم له.

ولا نعرف عن طريق يقيني السنة التي ولد فيها الفارابي. والراجح أنه ولد حوالي سنة 259هـ (الموافقة لسنتي 872، 873 ميلادية). ويستنتج ذلك استنتاجًا مما ذكره المؤرخون في وفاته، فقد ذكر ابن خلكان أنه توفي سنة 339هـ (950-951م) وقد ناهز ثمانين سنة.

2 - نسبه واسرته

أختلف في نسب الفارابي. فذهب ابن أبي أصيبعة في كتابه (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) إلى أنه محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان. وذهب القفطى في كتابه (أخبار الحكماء) والبيهقي في كتابه المخطوط (تاريخ الحكماء) (توجد نسخة من دار الكتب المصرية) إلى أنه محمد بن محمد بن طرخان. وذهب ابن النديم في كتابه (الفهرست) إلى أنه محمد بن محمد بن محمد بن طرخان. وذهب القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي (المتوفي سنة 463هـ الموافقة لسنة 1070 ميلادية) في كتابه (طبقات الأمم) إلى أنه محمد بن محمد بن نصر. ويقول صاعد في موضع آخر من كتابه هذا إنه محمد بن نصر.

ومع أن معظم المترجمين للفارابي يذهبون إلى أنه تركي الأصل، فإن ابن أبي أصيبعة قد ذكر في كتابه (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) أن أباه (كان قائد جيش وكان فارسي المنتسب). — ولا سبيل إلى تحقيق جنسه مع هذا التضارب ولمتاخمة البلاد التركية للبلاد الفارسية واشتراك الأعلام فيهما ولكن مسقط رأسه كان لا يزال من مناطق بلاد التركستان وهي بلاد ينتمي معظم سكانها إلى الشعب التركي.

الفارابي تاريخ حياته وتلمذته ودراساته

الحقيقة المؤكدة هي لا نكاد نعرف شيئًا يقينيًا عن طفولته الأولى. أما فيما يتعلق بالمراحل التالية فيظهر من سيرته أنه بعد بلوغه دور التعلم قد عكف في مسقط رأسه على دراسة طائفة من مواد العلوم والرياضة والآداب والفلسفة واللغات وعلى الأخص التركية وهي لغته الأصلية والفارسية واليونانية والعربية.

ثم خرج من بلده حوالي سنة 310هـ، وهو يومئذ يناهز الخمسين، قاصدًا العراق، حيث أتم دراساته فيما بدأ فيه في مسقط رأسه وأضاف إليه مواد أخرى كثيرة. فدرس في حران الفلسفة والمنطق والطب على الطبيب المنطقي يوحنا بن حيلان، ودرس في بغداد الفلسفة والمنطق على أبي بشر متى بن يونس، وهو مسيحي سطوري كان حينئذ من اشهر مترجمي الكتب اليونانية ومن أشهر الباحثين في المنطق، ودرس في بغداد كذلك العلوم اللسانية العربية على ابن السراج، وأتيح له فيها أيضًا دراسة الموسيقى، وإتمام دراساته في اللغات والطب والعلوم والرياضيات. ولا غرابة أن يتتلمذ في هذه السن المتقدمة، فقد كان هذا دأب العلماء في هذه العصور، يطلبون العلم من المهد إلى اللحد.

وكان الفارابي مولعًا بالأسفار في طلب العلم ونشره والإحاطة بشئون الجماعات. فانتقل من العراق إلى الشام حوالي سنة 330هـ حيث اتصل بسيف الدولة بن حمدان الذي عرف له فضله، وأكرم وفادته، وعاش في كنفه منقطعا إلى التعليم والتأليف. وكان في أثناء إقامته بالشام يتنقل بين مدنها وخاصة بين حلب عاصمة الحمدانيين ودمشق التي كانت تدخل في حوزتهم تارة وتخرج أخرى. وقد سافر مرة من الشام إلى

مصر، وكان ذلك على الراجح سنة 338هـ ثم رجع منها إلى دمشق حيث توفى سنة 339هـ.

وقد آثر الفارابي حياة الزهد والتقشف، فلم يتزوج، ولم يقتن مالا، ولم يشأ أن يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم في اليوم- كما يذكر ذلك كثير من الرواة- ينفقها فيما يحتاج إليه من ضروري العيش، وقد اكتفى بذلك قناعة منه؛ وكان في استطاعته وهو الأثير عند الملك الجواد سيف الدولة بن حمدان أن يكتنز الذهب والفضة ويقتني الضياع. ويروى أنه قد بلغ به التقشف أنه كان يسهر في الليل للمطالعة والتصنيف مستضيئا بقنديل الحارس، لأنه لم يكن يملك قنديلًا خاصًا، وأنه قد بقى على ذلك أمدًا طويلًا.

وكان يؤثر العزلة والوحدة ليخلو إلى التأمل والتفكير. وكان طول مدة إقامته بدمشق، كما يقول ابن خلكان في (وفيات الأعيان)، يقضى معظم أوقاته في البساتين وعلى شواطئ الأنهار، فلا يكون إلا عند أو مشتبك رياض، حيث يؤلف بحوثه ويقصد إليه تلاميذ ومساعدوه.

هذا، وقد جاء في ترجمة البيهقي (ظهير الدين البيهقي) كتابه المخطوط (تاريخ حكماء الإسلام) خلط تاريخي غريب ما ذكره عن صلة الفارابي بالصاحب بن عباد إذ يقول: (إن عباد بعث إلى أبي نصر هدايا وصلات واستدعاه إليه، وأبو حتى ضرب الدهر ضرباته، ووصل الري، ودخل مجل الصاحب متنكرًا...) إلى آخر ما ذكر تشبه القصة المروية عن اتصال الفارابي بسيف الدولة. ولا أد صحة هذه الرواية من أن الصاحب بن عباد قد ولد سنة 26 إنه عند موت الفارابي كان صبيًا لم يتجاوز ثلاثة عشر عامًا.

الفارابي ومكانته في الفلسفة وفي مختلف العلوم والآداب والفنون

يمكن القول إنه ليس من شك أن الفلسفة بمعناها الواسع الذي كان مستخد العصر، أي (العلم الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة ليقول دي بور في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام)- كانت أو من نواحي نبوغ الفارابي. وابرز مظهر من مظاهر ألمعيته فمعظم جهوده كانت متجهة إلى تجويد بحوثها، وخاصة ما تعلق منها بالفلسفة اليونانية. وقد استأثرت فلسفة أرسطو ومؤلفاته بقسط كبير من نشاطه، حتى إن ابن خلكان ليروى في كتابه: (وفيات الأعيان) أنه قد وجد (كتاب النفس) لأرسطاطاليس وعليه بخط أبي نصر الفارابي: (إنى قد قرأت هذا الكتاب مائة مرة)، وأنه قد نقل عنه أنه كان يقول: (قرأت السماع الطبيعي) لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة وأرى أننى محتاج إلى معاودة قراءته).

وقد طبقت شهرته الآفاق في مواد الفلسفة، واعتبر أكبر الفلاسفة بعد أرسطو وأعظم ناشر وموضح لآرائه، حتى لقد أطلق عليه اسم (المعلم الثاني) أي خليفة أرسطو الذي اشتهر بلقب (المعلم الأول) كما سبق بيان ذلك.

وهو يعتبر المؤسس الحقيقي للدراسات الفلسفية في العالم العربي، والمنشئ الأول كما نسميه الآن (الفلسفة الإسلامية). فقد أشاد بنيانها،

ووضع الأساس لجميع فروعها. ولا نكاد نجد فكرة عند من جاءوا بعده من فلاسفة ونظريات الفلاسفة. فهو يتحدث في مؤلفاته حديث الخبير عن المدارس اليونانية ويبين الفوارق بينها ويحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو.

ولا تقل شهرته في شئون السياسة والاجتماع عن شهرته في شئون الفلسفة، بل إن شئون السياسة والاجتماع كانت من أبرز مسائل الفلسفة من فجر نشأتها على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى الوقت الحاضر. ومن أجل ذلك استأثرت هذه الشئون بقسط كبير من نشاط الفارابي، وبرز في علاج مسائلها. ووقف عليها طائفة من مؤلفاته، من أشهرها الكتاب الذي اتخذناه موضوعًا لبحثنا هذا وهو (أراء أهل المدينة الفاضلة).

وبلغت شهرته في إجادة عدد كبير من اللغات الأجنبية درجة منقطعة النظير، حتى لقد ذكر كثير من المؤرخين أنه كان يعرف سبعين لغة. وهذا الرقم- وإن كان لا يخلو من كثير من المبالغة- يدل على مبلغ شهرته بين معاصريه بتمكنه من معظم لغات الكتابة والحديث السائدة في عصره، خاصة التركية- وهي لغته الأصلية- والفارسية واليونانية التي يتحدث عنها في بعض كتبه حديث العالم الخبير. وقد وصل في احاطته باللغة العربية، وهي ليست لغته الأصلية، أنه كان ينظم بها الشعر، وقد روى له شعر كثير تغلب على معظمه أساليب الفلاسفة والرياضيين.

وكان له معرفة واسعة بالطب، بل ذكر بعض المؤرخين أنه زاول مهنة الطب مزاولة علمية ولكن الراجح أنه لم يزاولها بالفعل، وإنما اكتفى بدراسة الفن نفسه والوقوف على مختلف فروعه.

وكان نابغة عصره في الموسيقى ولها فيها مؤلف مشهور ومخترعات كثيرة. ويذهب ابن خلكان إلى أنه المخترع للآلة المسماة بالقانون، وأنه أول من ركبها هذا التركيب، ويذهب غيره إلى أنه اخترع آلة أخرى تشبه القانون، ويقول كارادى فو في (دائرة المعارف الإسلامية) إن دراويش المولوية لا تزال تحتفظ بأغان قديمة منسوبة إليه. ويروى ابن خلكان في هذا الصدد حكاية أدنى إلى الأساطير منها إلى التاريخ، ولكنها تنبئ عما كان قد اشتهر به الفارابي بين مواطنيه من نبوغ في فنون الموسيقى، فيذكر أن الفارابي في أحد مجالسه مع سيف الدولة لم يعجبه عزف العازفين الذين عزفوا أمامه، وأظهر أخطاء فنية كثيرة لكل واحد منهم، فتعجب سيف الدولة من ذلك وسأله إن كان يحسن هذه الفنون، فأجاب بالإيجاب، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيدانًا وركبها ثم عزف بها فضحك كل من في المجلس، ثم فكها وركبها تركيبًا أخر وضرب بها فبكى كل من كان في المجلس، ثم فكها وغير تركيبها وضرب بها ضربًا آخر فنام كل من كان في المجلس حتى البواب، فتركهم نيامًا وخرج.

ويدل ما وصل إلينا من مؤلفاته، وبخاصة كتابه في (إحصاء العلوم) على أنه- بجانب ما ابتكره وما رسخ قدمه فيه- لم يغادر أي فرع آخر من فروع المعرفة السائدة في عصره إلا ألم به ووقف على أهم ما ألف فيه وما وصل غليه الباحثون في مسألة.

مؤلفات الفارابي

لقد بلغت مؤلفات الفارابي من الكثرة ما جعل المستشرق الألماني ستبنشنيدر يخصص لها مجلدًا ضخمًا.

ولكن لم يصل إلينا من هذه المؤلفات إلا أربعون رسالة، منها اثنتان وثلاثون رسالة وصلت إلينا في أصلها العربي، وست رسائل وصلت إلينا مترجمة إلى العبرية. ورسالتان وصلتا إلينا مترجمتين إلى اللاتينية (انظر بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج1، ص210-213).

وقد طبع نحو نصف مؤلفاته التي وصلت إلينا في أصلها العربي في ليدن وحيدر آباد والقاهرة وبيروت وغيرها، ولا يزال باقيها مخطوطًا.

ومن أهم ما وصل إلينا من مؤلفاته الفلسفية التي يسجل فيها آراءه الخاصة: (كتاب الواحد والوحدة)؛ و(كتاب الجوهر)؛ (كتاب الزمان)؛ و(كتاب المكان)؛ و(كتاب الخلاء)؛ و(مقالة في معاني العقل) (طبعة ليدن سنة 1890 وطبعة القاهرة سنة 1927. وقد طبع في بيروت سنة 1932 تحت عنوان (رسالة العقل). -ولعل هذا هو نفس الكتاب الذي يسميه بعض المترجمين للفارابي (كتاب العقل والمعقول))؛ و(رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة) (طبعة ليدن سنة 1890 وطبعة القاهرة سنة 1907)؛ و(فصوص الحكم) (طبعة ليدن سنة 1890 و(طبعة القاهرة سنة 1907، وقد طبع في حيدر آباد سنة 1344هـ تحت عنوان (كتاب الفصوص))؛ و(رسالة في جواب مسائل سئل عنها)

(طبعة لندن سنة 1890 وطبعة القاهرة سنة 1907، وقد طبع في حيدر آباد سنة 1344ه تحت عنوان (رسالة في مسائل متفرقة))؛ و(نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم) (طبعة ليدن سنة 1890 وطبعة القاهرة سنة 1907. وقد طبع في حيدر آباد سنة 1340ه تحت عنوان (رسالة في فضيلة العلوم والصناعات))؛ و(كتاب التنبيه على سبيل السعادة) (طبعة حيدر آباد سنة 1346ه)؛ و(وكتاب تحصيل السعادة) (طبعة حيدر آباد سنة 1345ه)؛ و(رسالة في إثبات المفارقات) (طبعة حيدر آباد سنة 1346ه).

ومن أهم ما وصل إلينا من مصنفاته التي تتمثل في شروح وتعليقات على مؤلفات أرسطو شروحه وتعليقاته على: (كتاب المقولات) (قاطيغورياس)؛ و(كتاب القول الشارح) (القضايا والتعريف)؛ و(كتاب أنا لوطيقا الأولى والثانية) (تأليف القياس المنطقى)؛ و(كتاب طوبيقا) (الجدل)؛ و(كتاب سفسطيا) (السفسطية)، و(كتاب ريطوريقا) (الخطابة)؛ و(كتاب بوطيقا) أي الشعر (والكتب السابقة جميعًا هي مباحث كتاب (الأورغانون) لأرسطو. وهي المباحث التي يتألف منها علم المنطق بمعناه الواسع عند أرسطو)؛ و(كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس)؛ و(كتاب العلم الطبيعى)؛ و(كتاب الآثار العلوية)؛ و(رسالة النفس والعالم)؛ و(كتاب في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب المرسوم بالحروف) (يقصد كتاب الميتافيزيقا لأرسطو- وقد طبع كتاب الفارابي هذا في ليدن سنة 1890 وفي مصر سنة 1907).

ووصل إلينا من مؤلفاته كتاب يوفق فيه بين آراء أفلاطون وارسطو وهو (كتاب في الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وارسطو

طاليس) (طبعة ليدن 1890 وطبعة القاهرة سنة 1907).

ووصلت إلينا بعض مصنفات له يعلق فيها على غير كتب أرسطو وأفلاطون منها شرحه على (مقالة النفس) للاسكندر الأفروديسي؛ وتعليقه على كتاب (المجسطي) لبطليموس الفلكي.

ووصل إلينا من مؤلفاته في شئون السياسة والاجتماع- بجانب (آراء أهل المدينة الفاضلة) الذي سندرسه في البابين الثانى والثالث من كتابنا هذا- كتاب آخر هو (كتاب السياسات المدينة) (طبعة حيدر آباد سنة 1346م).

ووصل إلينا من مؤلفاته في الموسيقى كتاب (صناعة علم الموسيقى) وهو يعد من أهم المراجع في هذا الفن (مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم 512 فنون جميلة).

وله في (إحصاء العلوم) كتاب قيم نشر بالقاهرة للمرة الأولى سنة 1931 وأعيد طبعه سنة 1949، وكان موضع إعجاب كثير من قدامي الباحثين ومحدثيهم: ويقول في التعريف به القاضي صاعد في كتابه (طبقات الأمم) الذي سبقت الإشارة إليه في الفقرة الثانية من هذا الفصل: (كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها، لم يسبقه إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه. ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء إليه وتقديم النظر فيه).

وقد قسم الفارابي في هذا الكتاب العلوم ثمان مجموعات درسها في خمسة فصول وعرض لكل مجموعة منها فذكر فروعها وموضوع كل فرع منها وأغراضه ووجوه الانتفاع به.... وما إلى ذلك... إحداهما مجموعة (علوم اللسان) وهي سبعة أجزاء عظمى: علم الألفاظ المفردة؛

وعلم الألفاظ المركبة؛ وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة؛ وعلم قوانين الألفاظ عندما تركب؛ وعلم قوانين تصحيح الكتابة؛ وعلم قوانين تصحيح القراءة؛ وعلم قوانين الأشعار. وثانيتها (علم المنطق) بجميع فروعه. وثالثتها (علم التعاليم)، وأراد به ما يشمل: علم العدد، وعلم الهندسة؛ وعلم المناظر (البصريات)؛ وعلم النجوم (الفلك)؛ وعلم الموسيقى؛ وعلم الأثقال (الذي ينظر في الأثقال وفي الآلات التي تستخدم في رفع الأشياء الثقيلة ونقلها من مكان إلى مكان)؛ وعلم الحيل (أي الميكانيكا التطبيقية)). ورابعتها مجموعة العلوم الطبيعية. وخامستها مجموعة العلوم الإلهية. وسادستها مجموعة العلوم المدنية (الأخلاق والسياسة). وسابعتها علوم الفقه. وثامنتها علم الكلام بفروعه (علم التوحيد وملحقاته).

ويدل كتابه هذا- كما سبقت الإشارة إلى ذلك- على مدى تمكنه من مختلف فروع المعرفة السائدة في عصره، فقد عرض كل فرع من هذه الفروع عرض الخبير بحقائقه، الملم بما وصل إليه الباحثون في مختلف مسائلة.

نهاية رحلة الفارابي

يذكر معظم المؤرخين أن الفارابي قد توفي بدمشق سنة 339هـ، وأن سيف الدولة قد صلى عليه في أربعة عشر أو خمسة عشر من خواصه، وأنه قد دفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير. ويدل كلامهم على أنه قد توفي وفاة طبيعية حتف أنفه.

وقد انفرد البيهقي في كتابه المخطوط المسمى (تاريخ حكماء الإسلام) والذي سبقت الإشارة إليه في آخر الفقرة الثالثة من هذا

الفصل برواية غريبة عن وفاته إذ يقول: (وقد سمعت من أستاذي رحمه الله أن أبا نصر كان يرتحل من دمشق إلى عسقلان، فاستقبله جماعة من اللصوص... فقال لهم أبو نصر خذوا ما معى من الدواب والأسلحة والثياب وأخلو سبيلي. فأبوا ذلك وهموا بقتله. فلما صار أبو نصر مضطرًا، ترجل وحارب حتى قتل ومن معه. ووقعت هذه المصيبة في أفئدة أمراء الشام مواقع؛ فطلبوا إاللصوص، ودفنوا أبا نصر، وصلبوهم على جذوع النخل عند قبره). -والراجح أن رواية البيهقي هذه رواية موضوعة، وأنها تشبه أن تكون نقلا لما رواه المؤرخون عن مقتل أبي الطيب المتنبي الشاعر المشهور في أثناء عودته من بلاد فارس إلى العراق سنة 354هـ؛ إذ لو كانت حكاية قتله صحيحة لأشار إليها من ترجموا له ممن كان زمنهم قريبًا من زمنه كالمسعودي المتوفي سنة 346هـ (957م).

البيئة التي ترعرع فيها الفارابي

1 - البيئة السياسية

ظل العباسيون عصرًا كاملًا في مجد لا يطاول. ولأمر ما بدأ المجال يفسح للأجنبي، وبدأ الأتراك والفرس والديلم والسلجوقيون يجدون مجالا في خدمة الدولة ويعتمد عليهم في الجيش والإدارة. وكان هذا على حساب العرب. فبقدر تدخل هؤلاء والاعتماد عليهم كان إقصاء العرب عن المراكز الحساسة في الدولة. وأمام هذا، كان من الطبيعي أن يدب الضعف في أوصال السيادة العربية، ويضطرب النظام، وتعم الفوضى، وتصبح الخلافة رمزًا ليس إلا....

وعصر نفوذ الأتراك في الدولة العباسية احتل من تاريخها حوالي قرن من الزمان (232-324هـ). فقد بدأ هذا النفوذ يظهر للعيان عندما أراد الخليفة المتوكل تقديم المعتز- وهو ابنه الثاني- في الخلافة على ابنه الأول المنتصر، فوجدها الأتراك فرصة سانحة للكيد والانتقام من المتوكل، بعد أن أخفقوا من قبل في اغتياله بدمشق. لقد انتصروا في هذه المرة بمعاونة ابنه الطامع في الخلافة من بعده والحانق على أخيه الأصغر.

وكان من الطبيعي أن يؤمن الأتراك جانبهم فيشيرون على المنتصر بإقصاء أخويه المعتز والمؤيد من ولاية العهد خوفًا من الانتقام من قاتل أبيهم، ففعل غلا أن عدم هدوء الأتراك وتدخلهم في كل صغيرة وكبيرة

أدى بالمنتصر إلى أن يغضب عليهم ويسبهم ويقول عنهم إن (هؤلاء قتلة الخلفاء)، فكان مصيره كمصير أبيه، نظير ثلاثين الف دينار أعطاها الأتراك طبيبه الخاص ابن طبفور ففصده بريشة مسمومة، فلقى حتفه ولما تمض خمسة شهور على خلافته.

وحول الاتراك الخلافة بعد وفاة المنتصر إلى أحد أبناء المعتصم، فولى المستعين بالله خلافة المسلمين. وقد ازداد في عهده نفوذ الأتراك.

ويمكن أن نستشف من هذه الأحداث، ما كانت عليه الحالة السياسية أمام النفوذ التركي المتزايد. لقد كان الحذر يسيطر على السلطتين، سلطة الخليفة من جانب وسلطة الأتراك من جانب آخر. وكان كل سلطة تبطش بالأخرى لأية شبهة أو أية إشاعة تسمعها عن عزم هذه على الانتقام. وكانت الغلبة تتم للأقوى أو للذي يبدأ بالعدوان ويأخذ خصمه على غرة.

تواترت الإشاعات عن عزم المستعين بالله على الفتك بالأتراك، فعزله هؤلاء ونفوه إلى واسط ثم قتلوه، وولوا المعتز بن المتوكل خليفة على المسلمين. فكان هذا- بطبيعة الأمر- كالأسير بين أيديهم، يتوقف بقاؤه على رضائهم. والقصة التالية صورة صادقة لما وصل إليه الحال بالنسبة للخليفة والأتراك. فقد حدث بعد جلوس المعتز على سرير الخلافة، أن قعد خواصه وأحضروا المنجمين، وسألوهم قائلين: (انظروا، كما يعيش وكم يبقى في الخلافة!) فانبرى ظريف كان في المجلس قائلا: (أنا أعرف من هؤلاء بمقدار عمره وخلافته)، فقالوا: (فكم تقول إنه يعيش وكم يملك؟) قال: (ما أراد الأتراك)، فضحك كل

من كان في المجلس.

كان المعتز يخشى بطش الأتراك، فحمل سلاحه نهارًا وليلا، واصطنع المغاربة والفراعنة كي يتخلص من نفوذهم. ولكن هذا العمل لم يغنه شيئًا، فقد هب الأتراك في وجهه مطالبين برواتبهم، وقبضوا عليه، ومثلوا به، فمات قتيلًا. وهكذا كان مصير المهتدى، الذي ولي الخلافة بعده. أما المعتمد الذي تولى الخلافة بعد المهندى على أيدي الأتراك بعد أن أخرج من الجوسق الذي كان محبوسًا فيه، فكان على حد قول السيوطي في تاريخ خلفاء أمراء المؤمنين (أول خليفة قهر وحجر عليه ووكل به). فلقد شغلته ملذاته، وترك أمور الدولة، بل قسم البلاد بين أخيه الموفق وبين جعفر ابن قائد الأتراك موسى بن بغا. وولى المعتضد الخلافة يعد المعتمد، ثم تولاها ابن المعتضد المكتفي بالله، وخلفه أخوه المقتدر. وخلع هذا عن العرش وبويع الغالب بالله عبدالله بن المعتز، إلا أن أتباعه أعادوه مرة أخرى، وفي عهده كثرت الفتن والقلاقل وتدخل النساء في أمور الدولة، وأصبح الأمر والنهى بيد أمه (السيدة)، كما سماها المؤرخون، فكانت إذا غضبت أو غضبت قهرمانتها على أحد الوزراء عزل في الحال.

وأمام هذا كله من ضعف الخلفاء وتفاقم نفوذ الأتراك، كان من السهل على حكام الأقاليم أن يعلنوا استقلالهم الداخلي، بل وجد من بينهم من نصب نفسه خليفة مثل عبد الرحمن الثالث الأموي، فقد نصب نفسه خليفة على الأندلس (300-350هـ) ولقب نفسه بأمير المؤمنين الناصر لدين الله. ولقد وجد من بين الخلفاء من يخضع للأمر الواقع، فيتخلى عن التشبث بمقاليد الحكم ويعهد فيه إلى أحد الأمراء مكتفيًا

باللقب وذكر اسمه من خطبة الجمعة ونقشه على السكة. وكان أول من فعل ذلك هو الخليفة الراضي. وبذا أصبح المسلمون تحت ظل نوع من الحكم سمى عصر إمرة الأمراء، استمر حوالي عشر سنوات (324-334)، حتى خضعت الخلافة العباسية إلى سلطان آل بويه.

وهكذا كانت هذه الفترة من تاريخ العرب: خلفاء ضعاف، وتغلغل للنفوذ التركي في صميم الحكم وأخص خصائص الحاكم، وتدخل للنساء في أمور الدولة. وكم من خليفة قتل، وكم من خليفة مات بعد أن نال من العذاب أشده من ضرب بالدبابيس أو إقامة في وهج الشمس أو سمل للعيون.

ولقد تعمدنا الحديث عن هذه الفترة من تاريخ المسلمين، لأنها الفترة التي عاش خلالها الفارابي (وإن لم يكن فيلسوفنا متصلا بالسياسة)، فالفارابي على رواية ابن خلكان توفي سنة 339هـ، عن ثمانين سنة، ولذا يكون مولده سنة 259هـ.

ولئن كان فيلسوفنا لم يتصل بالسياسة في كثير ولا قليل، بل أثر عيشة العزلة والتقشف، وفضل أن يظل سابحًا في بحار الفلسفة، بعيدًا عن معمان السياسة وتقلباتها على عكس تلميذه ابن سينا الذي كان له أثر فعال في مجال السياسة؛ نقول لئن كان الفارابي لم يتصل بالسياسة، فقد اتصل ببعض الحكام، وإن كان اتصاله بهم لم يخرج عن دائرة العلم، يتكلم معهم باللغة التي يحبونها، ويسمعهم أنغامًا من آلته الموسيقية، فيضحكهم، ثم بيكيهم، ثم ينيمهم ويتركهم نيامًا.

والحاكم الذي روى لنا التاريخ أن الفارابي قد اتصل به وعاش مدة في كنفه هو سيف الدولة بن حمدان ملك حلب.

2 - البيئة الاجتماعية

في عهد الخليفة المعتصم دخل المجتمع الإسلامي عنصر جديد، هو الأتراك، وأصبح شعب المسلمين يتألف من العرب والفرس والمغاربة والأتراك. ولم يلبث العنصر الأخير، وقد استعين به في الجيش، أن اصبح أداة فعالة وقوة يخشى بأسها حتى على الخلفاء أنفسهم، وهم الذين استعانوا بهم في تقوية نفوذهم. فاضطر هؤلاء إلا أن يبحثوا عن نصير آخر يفيهم شر غدرك الأتراك، فاستعانوا بجنود مرتزقة من المغاربة والفراغنة والأكراد والد يلم. وكان من الأخبرين ما كان من الأولين تدخل في أمور الحكم، وعبث، وفساد.

وقد تبعت الطوائف الدينية الطوائف السياسية مدًا وجزرًا؛ فالسنيون مثلا كانوا يتمتعون بالحرية والطمأنينة في أثناء سطوع نجم الأتراك وفي عهد إمرة الأمراء، على عكس الشيعيين الذين لحقهم شيء من الطمأنينة في ظل حكم آل بويه. وبالطبع قام بين الفريقين تنافس ونزاع عنيف خضب أرض المسلمين بالدماء. ولقد تعدى النزاع بعض السنين وبعضهم الآخر حين وقف الحنابلة دون دفن جثة محمد بن جرير الطبري سنة 310هـ، لأنه لم يذكر اسم أحمد بن حنبل ضمن أسماء الفقهاء في كتابع عن اختلاف الفقهاء.

وقد ظهرت أيضًا طبقة الرقيق، وكان منهم السود والبيض، والنساء والغلمان، فقاموا بدورهم هام في السياسة والحرب في هذا العصر، وكان منهم الأتراك والديلم والأكراد. ولم تكن طبقة الرقيق من الطبقات الممتهنة، ولا غضاضة في ذلك فقد كانت أمهات كثير من الخلفاء من الرقيق.

وثمة طائفة أخرى من طوائف المجتمع كانت تتألف من النصارى واليهود، وهم أهل الذمة كما سماهم المسلمون. وكانوا يعيشون في وفاق مع المسلمين ويتمتعون بالتسامح، وكان كثيرًا ما يحضر الخلفاء احتفالاتهم بأعيادهم.

أما من ناحية العمران، فقد انتشر حتى عم الأرجاء، وظهرت فنون الهندسة الشرقية في قصور الخلفاء والأمراء والقادة؛ فكانت دورهم فخمة ذات اتساع، تضم حدائق غناء، وتحتوى على فرش ثمينة. وكانت في جملتها على مثال دور الفرس والروم، مبنية بالآجر، ومعطاة بالكلس. وكانت تنقسم في العادة إلى أقسام ثلاثة: مقاصير الحرم، وحجرات الضيافة، وحجرات الخدم. وكانت جدرانها وسقوفها محلاة بالفسيسفاء المذهبة والرسوم الملونة، وعلى أسطحها قباب مرفوعة على عمد دقيقة تظهر للعين كأنها معلقة في الفضاء. وكانت قصور الخلفاء تحتوى على أروقة يجتمع فيها الغلمان، وتسمى على قدر عددهم، فكانت تسمى مثلًا بالأربعيني أو السبعيني، وهكذا.

وقد اقتبس العباسيون نظام مجالسهم عن الفرس أيضًا في كل ما عرف فيها من فخامة وترف وبذخ. وانتشرت مجالس الغناء والطرب التي كان يعقدها الخلفاء ويحضرها الشعراء والمغنون والأدباء والموسيقيون وأهل الفكاهة. وهذا، إن دل على الانغماس في الملذات وعدم العناية بشئون الدولة، فإنما يدل من جهة أخرى على حياة الرغد التي كان يحياها الشعب، وعلى ازدهار الصناعة ونمو التجارة والزراعة. فالصناعات اليدوية كانت متقدمة، وكانت كل مدينة مشتهرة بنوع خاص من الصناعة يتوارثه الأبناء عن الآباء، وكان يراعي في الصناعات ما

يحتاج إليه وجهاء المجتمع من تزيين دورهم بأغلى الرياش فانتشرت صناعة السجاد والنسيج والآنية والنحاس. وبطبيعة الحال لم يغفل عما يحتاج غليه عامة الناس في معاشهم. والتجارة كانت تتبادل على شكل واسع، وتمتد من المشرق إلى المغرب على ظهور الإبل.

ولقد تفنن الخلفاء في الطعام، حتى إنهم كانوا يجيزون الشعراء الذي يصفون لهم أصنافه. ولقد كان اللباس الفارسي هو لباس البلاط الرسمي، فكثر استعمال الملابس المحلاة بالذهب عند الرسميين، وكان الخليفة هو صاحب الحق في خلعها على من يشاء. أما لباس الطبقة الراقية فكان عبارة عن سروالة فضفاضة وقميص ودراعة وسترة وقفطان وقباء وقلنسوة. ولباس العامة كان يشتمل على إزار وقميص ودراعة وسترة طويلة وحزام. ولقد أدخل الخلفاء تغييرات على نظام الملبس. ولكنه كان في جملته مما يراعي فيه الفخامة. وبالطبع كانت أعيادهم يراعي في الاحتفال بها الأبهة والعظمة، وكذلك كل المناسبات الدينية. وكانت مواكبهم تحاط بمظاهر الأبهة.

وكان للمرأة في ذلك الوقت قسط وافر من الحرية، مما دعا إلى تدخل بعض النساء في شئون الحكم، مثل أم المعتز وأم المقتدر. حتى إن بعض القهرمانات كن يتدخلن في أمور الدولة. وفي هذا ما تسبب في ضعف الخلافة العباسية.

وقد اختل حبل الأمن بسبب كثرة الحروب بين الأمراء وغارات الجند، فأدى ذلك إلى البطالة بين الناس.

البيئة الدينية

العصر العباسي الثاني، الذي عاش فيه الفارابي ومات، تعدد فيه الحركات الدينية تعدد الحركات السياسية سواء بسواء. ثورات شعبية نشرت مبادئ الشيعة بعد أن انتزعت كثيرًا من بلاد الدولة العباسية، وحركات سياسية ودينية قام بها الخوارج والزنج، وانتعاش لمذهب المعتزلة، وذيوع لمذهب أهل السنة على يدى الأشعري ثم الغزالي من بعده، وتطور لبعض آراء المتصوفة.

فقد لجأ أئمة الإسماعيلية- أولًا- إلى نشر دعوتهم في الخلفاء بعيدًا عن مركز الدولة العباسية. واتخذوا مدينة سلمية (من أعمال حماة بالشام) مركزًا لهم. وجاب أتباعهم خراسان والسند لجذب الأشياع. ولقد اشتهر ميمون القداح بأنه واضع دعامة المذهب الإسماعيلي، وكان يدعو لفكرته متسترًا وهو يزاول عمله في قداحة العيون أو استخراج ما غشيها من ماء. ومهد بذلك السبيل لابنه عبدالله بن ميمون، الذي يعتبر المؤسس الحقيقي لمذهب الإسماعيلية، والذي أتخذ مدينة الأهواز مركزًا لنشر دعوته. ولم يكن من المستطاع أن تظل الدعوة سرًا كما يريد الدعاة، فقد علم الوالي بما يعمله ابن ميمون القداح، فخشى هذا على نفسه وفر إلى البصرة ثم إلى الشام ثم إلى سلمية ومات بها ما بين سنتي 270، 274هـ، بعد أن راجت الدعوة على يديه في كثير من بلاد الإسلام. وكان ابن ميمون القداح قد أرسل رجلا من دعائه هو الحسين

الأهوازي إلى سواد الكوفة، فالتقى هناك بحمدان بن الأشعث المعروف بقرمط، وضمه إلى الدعوة، فكان سندًا قويًا في نشرها. وقد اتخذ حمدان قرمط بلدة كلواذا من ضواحي بغداد مركزًا له، ولم يلبث أن زاد أتباعه، فتشجع وأمرهم بشراء الأسلحة استعدادًا ليوم الفصل. ولقد لقيت الدعوة الإسماعيلية رواجًا عظيمًا بين العرب على يديه.

واختلف رجال الشيعة فيما بينهم على رياسة الدعوة؛ ولكن المهم، ونحن بصدد ذكر ما كانت عليه بلاد المسلمين من تيارات متنازعة وحركات متضاربة حينئذ، أن نذكر أن كثيرًا من بلاد المسلمين مثل شمال غرب العراق وبلاد فارس وبلاد الشام وبلاد البحرين واليمن وبلاد المغرب انتشرت فيها دعوة الشيعيين، وظلت الدعوة في السر تارة، وافتضح أمرها تارة أخرى، حتى قامت دولة الفاطميين في الغرب على يدى عبيد الله المهدى في أواخر سنة 296هـ، وأصبح للشيعة دولة قوية استطاعت أن تناوئ الدولة العباسية وتنشر دعوتها في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

ولقد كانت تعاليم المعتزلة في العصر العباسي الأول، وخاصة أيام المأمون والمعتصم والواثق، من التعاليم التي دان بها الخلفاء واعتنقوها وذادوا حبالها، فلقد اعتقد هؤلاء الخلفاء في القول بخلق القرآن، الأمر الذي دعا إلى سجن أحمد بن حنبل لأنه رفض هذا القول. ودعا أيضًا إلى ما هو أكثر من ذلك، فلقد كان إطلاق أسرى المسلمين في البلاد البيزنطية مقصورًا على القائلين بخلق القرآن، فمن كان لا يقول بذلك عد خارجًا على الإسلام. وفي العصر العباسي الثاني، كانت الفلسفة اليونانية قد عرفت بين المشتغلين بالعلوم العقلية، فأثرت بدورها في

تعليم المعتزلة، وحاول هؤلاء أن يلائموا بينها وبين العقيدة الإسلامية. ونتج عن ذلك مناقشات في الندوات والمدارس العلمية وخاصة في مدرستي البصرة وبغداد، وكان مدارها بين المعتزلة وأهل السنة من جانب، وبينهم وبين الفلاسفة من جانب آخر. وبذا امتلأ الجو الإسلامي بجدال عنيف دار حول الأصول الرئيسية للعقيدة الدينية وما ينشأ عنها من فروع.

وعلى الرغم من القوة التي كانت عليها تعاليم المعتزلة بعد أن تأثرت بالفلسفة اليونانية، فإنها لم تكن المذهب الرسمي للدولة ابتداء من العصر العباسي الثاني، فقد نهي المتوكل (أول خلفاء هذا العصر) عن القول بخلق القرآن، فضعفت شوكتهم، وزادها ضعفًا ثورة أبي الحسن الأشعري عليهم بعد ذلك.

وبظهور الاشعري انتصر مذهب أهل السنة. صحيح أن الأشعري تربى في أحضان مذهب المعتزلة، ولكنه بعد أن درس المنطق وتسلح بأسلحته رفض تعاليمهم، وكان ذلك بعد بلوغه الأربعين من عمره، أي في سنة 300هـ.

ولقد كادت ثورة الأشعري أن تقضى على مذهب المعتزلة قضاء تامًا، كما يذكر ابن خلكان في وفيات الأعيان على لسان أبي بكر الصيرفي حين يقول: (كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري، فحجرهم في أقماع السمسم).

وظهر في هذا العصر أيضًا بعض غلاة المتصوفين أمثال الحسين بن منصور الحلاج المتوفي سنة 309هـ. وقد بان خطره للعيان في مستهل القرن الرابع الهجري، وكان ذلك أيام خلافة المقتدر. وكان حامد

بن العباس وزير المقتدر يكره الحلاج، فجعل من امرأته عينًا عليه، ثم استشهد بها عليه في مجلس ضم كبار القضاة الذين فحصوا كتبه أيضًا ورأوا فيها من الزيغ ما جعلهم يفتون بكفره وإحلال دمه. ولذا صدر أمر الخليفة بضربه ألف سوط وإحراق جثته وإلقاء رمادها في نهر دجلة.

الفارابي والمؤرخون

اختلف المؤرخون في نسب الفارابي، فقال ابن أبي أصيبعة في (عيون الأنباء) إن اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان. وقال ابن خلكان في (وفيات الأعيان) إن اسمه أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ. وقال القفطى إن اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان، ووافقه في ذلك البيهقي. وقال ابن النديم في (الفهرست) إن اسمه هو أبو نصر محمد بن محمد ابن طرخان. وقال صاعد في (طبقات الأمم) إن اسمه أبو نصر محمد بن محمد ابن نصر، وقال في مكان آخر من نفس الكتاب إنه أبو نصر محمد بن نصر.

وواضح من هذا أن المؤرخين قد أجمعوا على اسمه، وإن كانوا قد اختلفوا في ذكر نسبه واسم أبيه، فقالوا جميعهم إن اسمه (محمد).

وقد اتفق أغلب المترجمين للفارابي على أنه تركى الأصل، ولكن ابن أبي أصيبعة ذكر أن والده كان قائد جيش وهو فارسي المنتسب. ويقول الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق: (ولا سبيل إلى تحقيق نسبة من هذه الناحية لتقارب البلدين واشتراك الأعلام فيهما. وإذا صح أن أباه كان قائد جيش فهو لم يكن من كبار القواد الذين يشيد بذكرهم التاريخ. ولعل فيما امتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال).

موطنه:

ينسب الفارابي إلى بلدة فاراب، ولكن صاحب الفهرست قال إنه من بلدة فارياب من ارض خراسان. وبديهي أنه لو كان من فارياب لكان اسمه الفاريابي لا الفارابي. وبذا يصبح من المؤكد أنه من بلدة فاراب، وهي كما يقول ياقول: (ولاية وراء نهر سيحون في تخوم بلاد الترك وهي أبعد من الشاش، قريبة من بلاساغون ومقدارها في الطول والعرض أقل من يوم، إلا أن بها منعة وبأسًا، وهي ناحية سبخة لها غياض، ولهم مزارع في غرب الوادي تأخذ من نهر الشاش).

ذكر ابن خلكان أن الفارابى توفي سنة 339هـ عن ثمانين عامًا، وبذا يمكننا أن نستنتج تاريخ مولده بأنه كان حوالي سنة 259هـ. وهذا الاستنتاج ضروري في هذا المجال، إذ أن المعلم الثاني لم يترجم لنفسه كما صنع بعض مفكرى الإسلام، وكذا لم بفعل ذلك أحد من تلاميذه.

ولقد كان الفارابي بهوى التنقل والأسفار. ولكن المؤرخين لم يذكروا عن رحلاته غلا ما وقع منها بعد أن بلغ سن الخمسين، أضف إلى ذلك أنهم لم يذكروا لنا شيئًا يروى الغلة عن طفولته وشبابه، بل إنهم تتبعوا حركة اسفاره بعد أن رحل هو من بلده إلى بغداد؛ وبذا تظل في حياة الفارابي فترة غامضة قد يجلوها كشف علمي.

وقد نشأ الفارابي على ثقافة لغوية دينية، فقد أقبل على العلوم الإسلامية من فقه وحديث وتفسير، وتعلم اللغة العربية والتركية والفارسية. ويبعد عن الظن أنه عرف لغة أخرى غير تلك اللغات، فما رواه ابن خلكان من أنه كان يلم بسبعين لسانًا يدخل في باب الأساطير، وقد تبين أنه لم يكن يعرف اليونانية ويتضح ذلك من تحليله لكلمة السفسطة في كتابه إحصاء العلو. ولقد نال الفارابي- ايضًا- قسطًا من

الدراسات العقلية المحيطة به من رياضة وفلسفة، ولعله لم يتجه إليها إلا متأخرًا- ولقد ذكر ابن أصيبعة أنه عنى بدراسة الطب عناية خاصة. ولكن الدكتور إبراهيم مذكور لا يقر هذا القول.

ووراء البحث عن الدراسات العقلية، رحل الفارابي من بلده، فذهب إلى بغداد ودرس المنطق على إمام المناطقة أبي بشر متى بن يونس، بعد أن أتقن اللغة العربية. كما درسه أيضًا- كما يقول صاعد في طبقات الأمم- على يوحنا بن حيلان المتوفي بمدينة السلام في أيام المقتدر.

وكان دخول المعلم الثاني مدينة بغداد حوالي سنة 310هـ، وعمره حينئذ يناهز الخمسين. وبهذا تبدأ المرحلة الثانية من حياة الفارابي، مرحلة النضج الكامل، والتأثير فيمن يتصل به. وفي بغداد، التقى بالباحثين من مناطقة ولغويين، فدرس- كما ذكرنا- المنطق على أبي بشر متى بن يونس؛ وما لبث الفارابي أن تفوق عليه.

وتوجه إلى حران، فأخذ المنطق أيضًا عن يوحنا بن حيلان؛ ولقد (سمى بالمعلم الثاني لما انتهى غليه من منزلة ممتازة). وقد تتلمذ عليه يحيي بن عدى المنطقي المشهور.

ورجع الفارابي مرة أخرى إلى بغداد، كما يذكر ابن خلكان، فقرأ بها علوم الفلسفة. وأقبل على كتب أرسطو مستخرجًا معانيها. بعد أن قرأها عدة مرات. ولقد وجد على كتاب النفس لأرسطو عبارة بخطه هي: (إني قرأت هذا الكتاب مائة مرة). ويقال إنه ذكر أنه قرأ (السماع الطبيعى) لأرسطو أربعين مرة. وما زال محتاجًا إلى معادوة قراءته.

وحسب رواية ابن خلكان ألف الفارابي معظم كتبه في بغداد. وترى أن هذه الرواية صادقة، لأنه قضى في بغداد ما يقرب من عشرين عامًا في سن نضجه العلمي.

وبعد أن قضى المعلم الثاني هذه الفترة في بغداد، توجه إلى حلب، وعاش في كنف سيف الدولة بن حمدان، والتقى في بلاطخ بعلماء الإسلام من كل جنس وثقافة، لغويين وأدباء وفلاسفة.

ولم يكن الفارابي بالرجل الذي تغريه مظاهر الدنيا والجاه، بل إنه قضى حياته كلها في شظف من العيش، وكان يكسب قوته بعمل يديه، حتى إنه كان يعمل ناطورًا إبان الفترة التي ذهب فيها إلى دمشق. والشيء البارز في حياته هو انقطاعه للتعليم والتأليف وحبه للأسفار؛ فقد سافر غير مرة- في الفترة التي قضاها في حلب- إلى مصر وإلى دمشق؛ وانتقل- كما ذكرنا سابقًا- من مسقط رأسه إلى بغداد، ومنها إلى حران، ثم رجع إليها.

وفي توفي الفارابي في دمشق سنة 339هـ، وكرمه سيف الدولة بن حمدان بأن صلى على جثمانه مع بعض خواصه، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير. ولقد كانت وفاة الفيلسوف وفاة طبيعية، كما ذكر جل المؤرخين. ولقد خالفهم في ذلك البيهقي في كتابه (تاريخ حكماء الإسلام) فذكر أن بعض اللصوص قتلوه في أثناء رحلته من دمشق إلى عسقلان. ونحن نقول مع أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق إنه (لو صحت حكاية قتل الفارابي لأشار إليها من ترجموا له ممن كان زمنهم قريبًا من زمنه كأبي الحسن على المسعودي المتوفي سنة 346هـ، سنة 957م. على أنا لاحظنا في ترجمة البيهقي للفارابي خلطًا تاريخيًا يزعزع الثقة بها، وهذه الرواية المنقولة عن قتل الفارابي تشبه أن تكون تحريفًا لما رواه المؤرخون عن مقتل أبي الطيب المتنبي الشاعر المشهور في عودته من بلاد فارس إلى الشام سنة 354هـ).

الفارابي للشاعر

روى ابن خلكان وابن أصيبعة أن هنا بعض أشعار تنسب إلى الفارابي: فقد روى الأول في (وفيات الأعيان) هذه الأبيات:

أخي خل حيز ذي باطل ... وكن للحقائق في حيز

فما الدار دار مقام لنا ... وما المرء في الأرض بالمعجز

ينافس هذا لهذا على ... أقل من الكلم الموجز

وهل نحن إلا خطوط وقعن ... على نقطة وقع مستوفز

محيط السموات أول بنا ... فماذا التنافس في مركز

وقد ذكر ابن أبي أصيلعة، كذلك، بعض أبيات شعرية، ضمن دعاء أورده على لسان الفارابي، هي:

يا علة الأشياء جمعًا والذي ... كانت به عن فيضه المتفجر

رب السموات الطباق ومركز ... في وسطهن في الثرى والأبحر

إني دعوتك مستجيرًا مذنبًا ... فاغفر خطيئة مذنب ومقصر

هذب بفيض منك رب الكل من ... كدر الطبيعة والعناصر عنصري

وروى أيضًا هذه الأبيات:

لما رأيت الزمان نكسًا ... وليس في الصحبة انتفاع

كل رئيس به ملال ... وكل رأس به صداع

لزمت بيتي وصنت عرضًا ... به من العزة اقتناع

أشرب مما اقتنيت راحًا ... لها على راحتي شعاع

لـي مـن قـورايـرهـا نـدامـي — ومـن قـراقـيـرهـا سـمـاع

واجـتـنـي مـن حـديـث قـوم — قد أقفرت منهم البقاع

وقد ذكرنا أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بعض أبيات شعرية للفارابي عن (مقدمة مجموعة تسمى الفلسفة القديمة، مطبوعة سنة 1910 بالمطبعة السلفية)، هي:

بـزجـاجـتـين قـطـعـت عـمـرى — وعـلـيـهـمـا عـولـت أمـرى

فـزجـاجـة مـلـئـت بـحـبـر — وزجـاجـة مـلـئـت بـخـمـر

فـبـذي أدون حـكـمـتـي — وبـذي أزيـل عـمـوم صـدري

ومن هذا كله، نرى أن ما وصل إلينا من أخبار المعلم الثاني لا يعطينا فكرة واضحة عن هذا الشعر أهو من نظمه أم من نظم غيره. ذلك أن ما في أيدينا من كتب الفارابي نفسه لا يشير إلى شيء من ذلك. وكل اعتمادنا في هذا الموضوع على كتب المؤرخين وقد شك ابن خلكان نفسه، كما ذكرنا، في الأبيات التي رواها منسوبة إلى الفارابي. ويضيف أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى ذلك قوله: نحن نشك في صحة معظم هذا الشعر أن يكون للفارابي، لما في أسلوبه من تكلف ينبو عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه، ولما في معانيه من تبرم بالحياة والناس واستهتار بالشراب).

وقد يكون للفارابي شعر يتفق مع ما كان عليه من منزلة علمية وخلقية، وعدا عليه الزمان فيما عدا على بعض آثاره الفلسفية. ولكنا قبل الكشف عن هذه الآثار والعثور على نصوص صحيحة لا نستطيع أن نجزم بأنه كان شاعرًا. ومَنْ يدرى لعل البحث العلمي يكشف عن هذا الموضوع في يوم من الأيام.

الباب الثاني

مؤلفات الفارابي

يذهب ابن خلكان في (وفيات الأعيان) إلى أن الفارابي ألف معظم كتبه في الفترة التي قضاها من عمره متنقلا بين بغداد ودمشق. وهذه الفترة هي فترة النضوج في حياة المعلم الثاني. ولذا فإنه ليس هناك جدوى في محاولة بعض الباحثين ترتيب هذه الكتب ترتيبًا زمنيًا، بخاصة وأنه من الملاحظ أنه لا يوجد عند الفارابي تطور لا في تفكيره ولا في الآراء التي قال بها.

وإذا جاز لنا أن نأخذ برواية القفطى وابن أبي أصيبعة، فإنا نقول معهما إن مؤلفات الفارابي تزيد على السبعين، وإن كان هذا العدد لا يبلغ عدد كتب بعض أقرانه ومعاصريه كالكندي والرازي الطبيب، فإنه من ناحية أخرى يقع بعض التكرار في موضوعات بعض الكتب، فيذكر الكتاب الواحد تحت اسمين مختلفين أو أكثر.

هذا، ولم يقدر لكتب الفارابي حظ الانتشار الواسع، مثلما حظيت به كتب تلميذه ابن سينا (ولعل السبب في ذلك يعود إلى ما ذكره ابن خلكان من أن أكثر مؤلفاته يقع في رقاع منثورة وكراريس متفرقة، ومن أن الرجل لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المفصلة إلا القليل الذي لا يلفت النظر).

وقد شك بعض المفكرين في نسبة بعض الكتب التي تركها الفارابي، إليه، مثل كتاب (فصوص الحكم)، وكتاب (المفارقات).

وقد انتشرت مؤلفات الفارابي في الشرق في القرنين الرابع والخامس

الهجريين وانتقلت إلى الأندلس، في المغرب، فتتلمذ عليها كثير من الأندلسيين، وترجم بعضها إلى اللغة اللاتينية، وكذا إلى العبرية. (وقد حفظت تلك الترجمات العبرية في مخطوطات تنازعتها مكتبات أوربا، كما حفظ عدد من الترجمات اللاتينية التي نقلت عنها أو عن الأصل العربي مباشرة). وبذا امتد أثر مؤلفات المعلم الثاني إلى الإسكولائية والمسيحية. وبدأ المشتغلون بالفلسفة في نشرها منذ أخريات القرن الماضي، وترجم قسط منها إلى بعض اللغات الأوربية الحديثة.

وقد كان لمؤلفات الفارابي وابن سينا أثر ظاهر في المؤلفات الفلسفية التي خلفها أبراهام بن داود الطليطلي (1180/575-1110/503) الذي حاول أن يوفق بين كتب اليهود المقدسة وفلسفة أرسطو.

وفي وسعنا أن نقسم كتب المعلم الثاني إلى قسمين متساوين، على وجه التقريب. قسم المنطق، وتدور بحوثه حول أجزاء كتاب (الأرجانون) بالتعليق تارة، وبالتلخيص أخرى؛ ولا يزال أغلب أجزاء هذا القسم مخطوطًا. وقسم الفلسفة، ويتناول جميع أجزائها من طبيعة ورياضة وميتافيزيقا وأخلاق وسياسة ومن هذا القسم نستطيع أن نأخذ فكرة واضحة عن الفلسفة الفارابية في مختلف نواحيها، بخاصة وأنه قد وصل إلينا منه قدر كبير.

وأشهر الكتب التي صنفها المعلم الثاني هي:

1 - مقالة في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب المرسوم بالحروف وهو تحقيق غرض أرسطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة.

2 - رسالة في إثبات المفارقات.

3 - شرح رسالة زينون الكبير اليوناني.

4 - رسالة في مسائل متفرقة.

5 - التعليقات.

6 - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو.

7 - رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة.

8 - كتاب تحصيل السعادة.

9 - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة.

10 - كتاب السياسات المدنية.

11 - كتاب الموسيقى الكبير.

12 - إحصاء العلوم.

13 - عيون المسائل.

14 - التنبيه في سبيل السعادة.

15 - فصوص الحكم.

16 - مقالة في معاني العقل.

17 - تجريد رسالة الدعاوى القلبية المنسوبة لأرسطو.

18 - النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم.

19 - رسالة في جواب مسائل سئل عنها.

20 - تلخيص نواميس أفلاطون.

21 - كتاب في المنطق يشتمل على:

(أ) التوطئة في المنطق.

(ب) خمسة فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أداء الشروع في صناعة المنطق.

أسلوب الفارابي

وأسلوب الفارابي دقيق مركز، ليس فيه تكرار ولا ترادف. وهو يعتني باللفظ والعبارة، ويعطى أغزر المعاني في جمل مختصرة. والمعلم الثاني شفوف بالمتقابلات، فعندما تخطر له فكرة لابد أن يذكر مقابلها؛ وآية ذلك كتابه المسمى (رسالة في جواب مسائل سئل عنها). وأهم شيء عند الفارابي- في هذا المجال- أنه يمر على الأمور التي يفترض أنها معروفة دون أن يطيل في شرحها، ولا تستوقفه الموضوعات العادية، لكنه عند الحديث عن أساس النظرية ودعامة المذهب يجلى ما غمض ويدلى فيه برأيه، وخير مثل على ذلك رسالته (في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف). والجمع والتعميم، والترتيب والتأليف، والتحليل والتركيب، والتفريع والتركيز والتصنيف خاصة من خصائص الفارابي وهدف من أهدافه في الكتابة، وخير شاهد على ذلك رسالته المسماة (ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة)، فهي أشبه ما يكون بفهرس مقسم مبوب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية مبنيًا مصدر تسميتها وأسماء رؤوسائها.

العلوم عند الفارابي

(أ) تصنيف العلوم:

العلوم، عند الفارابي، ثمانية أصناف، وقد واعى في سردها ترتيبًا معينًا ذكره في كتبه (التنبيه على سبيل السعادة) و(تحصيل السعادة) و(السياسات المدنية) و(آراء أهل المدينة الفاضلة).

وخلاصة مذهبه في هذا الموضوع، هو أن السعادة غاية كل إنسان، إذا حصلت له فإنه لا يسعى إلى غاية أخرى، ذلك أنها كمال وخير. والسعادة لا تحصل للإنسان بالفطرة ولا بالاتفاق، بل تأتي بالاكتساب. وهي تتوقف على جودة التمييز، فمن هذه الجودة يحصل للإنسان معارف يمكن وضعها تحت صنفين:

1 - صنف يعلم ولا يفعل، مثل علمنا أن العالم محدث، أو أن الله واحد.

2 - صنف يعلم ويفعل، مثل علمنا أن العدل جميل، أو أن علمك الطب يكسب الصحة.

تندرج تحت كل صنف من الصنفين صنائع تجوزه، وبذا تصبح الصنائع صنفين:

1 - صنف يقع به علم ما يعلم فقط.

2 - وصنف يقع به علم ما يمكن أن يعمل، ويعطينا القوة على عمله.

والصنف الأخير قسمان:

1 - قسم يصرف به في البدن، مثل الطب والتجارة والفلاحة.

2 - وقسم يعرف به الإنسان أي السير أجود، ويتميز به أعمال البر والأفعال الصالحة، وبه يستفيد القوة على فعلها.

ولما كان مقصود هذه الصنائع الثلاث إما اللذيذ أو النافع أو الجميل، وكان النافع بين نافع في اللذة ونافع في الجميل، ولما كانت الصناعات البدنية مقصودها النافع، والصناعات التي تميز بها السير مقصودها الجميل من قبل تحصيلها العلم واليقين بالحق، واليقين بالحق جميل؛ كانت الصنائع صنفين:

1 - صنف مقصودة تحصيل الجميل.

2 - وصنف مقصودة تحصيل النافع.

والصنف الأول هو الذي يسمى الفلسفة أو الحكمة على الإطلاق. وبالفلسفة ينال الإنسان السعادة، لأن صناعة الفلسفة تكسبنا كل ما هو جميل؛ وهذا الكسب، يأتي من جودة التمييز الذي يحصل بقوة الذهن، وقوة الذهن نستفيدها من صناعة المنطق. وبذا فإن العناية بالمنطق يجب أن تسبق العناية بالصنائع الأخرى.

وصناعة المنطق تعتمد على أمور حاصلة في ذهن الإنسان وغريزية فيه، غير أنه ربما لا يشعر به، فينبغي لكى يتنبه إليها من تحضير أصناف الألفاظ الدالة على أصناف المعاني المعقولة؛ ولذا فإن المنطق يجد في النحو بعض الغناء في الوقوف على أوائل صناعة المنطق، فموضوعات المنطق هي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات.

هذا، ويقسم المعلم الثاني العلوم قسمين:

1 - علوم نظرية، أو الفلسفة النظرية، وتشتمل على علوم التعاليم والعلم الطبيعى وعلم ما بعد الطبيعة.

2 - علوم عملية، أو الفلسفة العملية، (وقد ذكر منها العلم المدني (أي علم الأخلاق وعلم سياسة المدينة) ثم علم الفقه وعلم الكلام).

(ويظهر أن الفارابي قد قدم العلوم النظرية على العلوم العملية لتوقف هذه على تلك، فالأولى دعامة للثانية).

(ب) إحصاء العلوم:

على هذا الترتيب العقلي الذي شرحناه، وضع الفارابي كتابه (إحصاء العلوم) وإحصاء العلوم محاولة تعد الأولى في بابها في تاريخ الفكر الإسلامي ولقد قصد الفارابي من هذا الكتاب إحصاء العلوم المشهورة علمًا علمًا، ومعرفة ما يشتمل عليه كل علم وأجزائه وتفريعاته. وجعله في خمسة فصول، تكلم في الفصل الأول عن علم اللسان وأجزائه، وفي الفصل الثاني عن علم المنطق وأجزائه، وفي الفصل الثالث عن علوم التعاليم، وفي الفصل الرابع عن العلم الطبيعي وأجزائه، وفي الفصل الخامس عن العلم المدني وأجزائه وعن علم الفقه وعلم الكلام.

وهذا الكتاب يعطينا فكرة واضحة للمفهوم التي كانت عليه لفظة (علم) في عهد الفارابي. والعلوم التي صنفها هي:

1 - علم اللسان، وهو ضربان:

أولهما: حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شيء منها,

وثانيهما: علم قوانين تلك الألفاظ.

2 - علم المنطق: بعد أن أشار المعلم الثاني إلى أن صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل، وذكر أن هذه الصناعة تناسب صناعة النحو من حيث إن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، أشار إلى أن موضوعات المنطق هي التي تعطى القوانين، فهي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات. وهي ثمانية:

(أ) المقولات أو قاطيغورياس.

(ب) العبارة أو (يارى إرمينياس).

(ج) القياس أو (أنالوطيقا الأولى).

(د) البرهان أو (أنالوطيقا الثانية).

(ه) المواضع الجدلية أو (طوبيقا).

(و) الحكمة المموهة أو (سوفسطيقا).

(ز) الخطابة أو (ريطوريقا).

(ح) الشعر أو (بوبوطيقا).

3 - علم التعاليم: وينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى، هي:

(أ) علم العدد، وهو إما عملي وإما نظري.

(ب) علم الهندسة، ويبحث في الهندسة العملية والهندسة النظرية.

(ج) علم المناظر.

(د) علم النجوم، وهو إما علم أحكام النجوم وإما علم النجوم التعليمي.

(ه) علم الموسيقى، وهو إما علم الموسيقى العملية وإما علم

الموسيقى النظرية.

(و) علم الأثقال.

(ز) علم الحيل.

4 - العلم الطبيعي: (وينظر في الأجسام الطبيعية، وفي الأعراض التي قوامها هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التي عنها والتي بها والتي لها توجد هذه الأجسام والأعراض التي قوامها فيها). وهو ينقسم إلى ثمانية أجزاء عظمى، هي:

(أ) السماع الطبيعي.

(ب) السماء والعالم.

(ج) الكون والفساد.

(د)، (هـ) الآثار العلوية.

(و) المعادن.

(ز) النبات.

(ح) الحيوان والنفس.

5 - العلم الإلهي: وهو كله في كتاب ما بعد الطبيعة. وينقسم إلى ثلاثة أجزاء:

(أ) أحدها يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات.

(ب) والثاني يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية.

(ج) والثالث يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في

أجسام.

6 - العلم المدني: وهو جزءان:

(أ) جزء يشتمل على تعريف السعادة.

(ب) وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير وعلى تعريف الأفعال.

7 - علم الفقه: (وصناعة الفقه هي التي بها يقتر الإنسان على أن يستنبط تقدير الشيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التي شرعها في الأمة التي لها شرع). وهذا العلم جزءان.

(أ) جزء في الآراء.

(ب) وجزء في الأفعال.

8 - علم الكلام: (وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل). وهو جزءان:

(أ) جزء في الآراء.

(ب) جزء في الأفعال.

فلسفة الفارابي

أخذ المعلم الثاني عن غيره، ولكنه وضع فلسفته في الإطار الذي يتلاءم وظروف البيئة التي عاش فيها. فقد أخذ عنه أرسطو وأفلاطون وأفلوطين، ولكنه مزج كل ذلك وصبغه بصبغة إسلامية واضحة.

وفلسفة الفارابي من الفلسفات ذات المعالم الواضحة والأهداف المحددة، ترتبط أجزاؤها بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا، بحيث تبدو منسجمة متناسقة، فلئن كان المعلم الثاني (أرسطاليسيا في المنطق والطبيعيات. أفلاطونيا في الأخلاق والسياسة، أفلوطينيا في فلسفة ما بعد الطبيعة، (فهو) قبل كل شيء فيلسوف الانتقاء والتوفيق، والمؤمن بوحدة الفلسفة، المدافع عنها في كل حال).

(أ) وحدة الفلسفة:

يرى الفارابي أن الفلسفة القديمة واحدة، أو يرى على الأقل أن أرسطو وأفلاطون- أكبر فيلسوفين قديمين- لا تتناقض فلسفتهما؛ فإن مذهبيهما ليسا إلا تعبيرين مختلفين لحقيقة واحدة. ومظهر الخلاف إنما جاء من تعصب الأتباع والتلاميذ، فهم الذين حرفوا النظريات وبدلوها، ووقفوا عند الفروع تاركين الأسس، وتمسكوا بالتفاصيل مهملين الجوهر؛ وبذا تباعدت المسافة بين كبار الفلاسفة. وعمل الأتباع إنما جاء نتيجة تحزبهم؛ وإذا كانت الحزبية ضارة في مجال السياسة، فإن ضررها أكبر في ميدان الفلسفة.

ومسألة الجمع والتوفيق بين كبار الفلاسفة مسألة قديمة، عرفت

قبل الفارابي، وظهرن في المدرسة الإسكندرانية بوجه خاص وفي المدارس اليونانية المتأخرة بوجه عام. فقد لاحظ فورفوريس أنه يوجد في مؤلفات أستاذه أفلوطين خطًا بين آراء الرواقيين والمشائيين، فوضع عدة مؤلفات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو؛ وسار على نهجه عدد غير قليل من رجال مدرسة الإسكندرية؛ وإن لم يذهب أحد منهم مذهب الفارابي في الجمع والتوفيق.

ونزعة التوفيق لاءمت الفكر الإسلامي. فالمسلمون كانوا دائمًا منحازين إلى المذاهب المتوسطة. فقد وجد المذهب الأشعري رواجًا في المحيط الإسلامي لتوسطه بين أصحاب العقل وأصحاب النقل؛ ووجد المذهب الشافعي نجاحًا- أيضًا- لتوسطه بين الحنفية والمالكية؛ ويرجع الفضل إلى الغزالي في إدخال التصوف في صميم العقيدة الإسلامية، حين نحى جانبًا وحدة الوجود كما رآها الحلاج ومادية الذين ينكرون العقل والحدس. ولقد (كان الفارابي يريد أن يدرس كل شيء، وكان يميل إلى النظر في الأمور من كل ناحية، وإلى البحث في جميع الاحتمالات الممكنة. وكان يسعى إلى التوحيد والتعميم، وهذه الروح البناءة تظهر بوضوح في أسلوبه ومنهجه. وهذا هو ما جعله مقربًا بين آراء الفلاسفة، وموفقًا بين النظريات المختلفة، فالحقيقة الفلسفية- عنده- واحدة مهما تعددت المذاهب وتباينت التيارات.

دافع الفارابي بحرارة عن وحدة الفلسفة، وذكر في دفاعه البراهين الدامغة، وكتب في ذلك عدة رسائل لم يصل إلينا منها إلا رسالة واحدة، سماها (كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو).

يرى المعلم الثاني، أنه إذا كان هناك اختلاف بين أفلاطون وأرسطو،

فإنه خلاف سطحي لا يمس الجوهر في شيء، فإنهما يصدران عن أصل واحد هو الفلسفة، والفلسفة غير صحيح). (وأن من طالع كتبهما في المنطق والأخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة وجد أن الفلسفة في نظرهما هي العلم بالموجودات بما هي موجودة. ووجد أن الرجلين عملا بإخلاص على تفسير الموجودات من غير ما اختراع ولا محاولة تضليل. وفضلا عن ذلك فتكذيب رأى الأكثرين في فلسفة الرجلين وفي تفوقهما تجوز وتهور، لأن الرأي العام برهان من أقوى البراهين. فلم يبق إذن إلا أن الخلاف بين الرجلين وهمي لا حقيقة له).

صحيح أن أفلاطون عاش في عزلة متخليًا عن كثير من ملذات الدنيا، وأن أرسطو على العكس منه كان مترفًا وتزوج وأنجب وصار وزيرًا للإسكندر، إلا أنه لا يوجد فرق ملموس بينهما، فلقد دون أفلاطون السياسة وهذبها، وبين السير العادلة والعشرة الإنسية والمدنية وأبان فضائلها، وجرى أرسطو على مثل ما جرى علي أفلاطون في أقاويله ورسائله السياسية.

فقد جرى أفلاطون على استعمال الرموز، أما ارسطو فقد أوضح ورتب، وكشف وأبان. وهذا إن عده البعض اختلافًا وتباينًا في المنهج، فإن الفارابي لا يرى فيه ذلك. فأفلاطون عمد إلى ذلك لأنه كان يرى أن الفلسفة جعلت للخاصة، وأرسطو- وإن لم يستعمل الرموز- فإن القارئ يجد في تبويبه وترتيبه نفس الصعوبة التي للرموز؛ زد على ذلك أن الغموض يظهر في أسلوبه حين يحذف المقدمة الضرورية في كثير من القياسات الطبيعية والإلهية والخلقية، أو حين يذكر مقدمات قياس قائم يتبعها بنتيجة قياس آخر. وهذا من شأنه يجعل فلسفته من الفلسفات

التي كتبت للخاصة، كما كان يرى أفلاطون سواء بسواء.

وثمة مسألة أخرى، هي نظرية المثل. إن أفلاطون يثبت المثل، فإن لكثير من الموجودات- عنده- صورًا مجردة في عالم الإله لا تدثر ولا تفسد. أما أرسطو فإنه نعى على القائلين بهذا الرأي، وذهب إلى أن أفلاطون قد ضل الطريق حين حاول تفسير الكائنات بمثل قائمة بذاتها. ولكن أرسطو، وإن ظهر رأيه هذا في كتابه (ما بعد الطبيعة) فإنه في كتاب (إيثولوجيا) يثبت الصور الروحانية، ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية. وهذا التناقض الذي يظهر عند أرسطو، هو- عند الفارابي- بعيد ومستنكر، فإن لآراء المعلم الأول معاني وتأويلات تتفق وإن اختلفت ظواهرها، (وإذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة). ثم يحاول الفارابي- في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين- إثبات وجود صور ضرورية في العقل الإلهي هي مصدر إبداع ما أبدعه الله. وهذه الصور الموجودة في العقل الإلهي لا تخرج عن المثل التي قال بها أفلاطون فالحكيمان اليونانيان- إذن- متفقان في هذه المسألة، ولا خلاف بينهما.

هذه بعض أمثلة اخترناها من محاولة توفيق الفارابي بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو، على ما يوجد بينهما من خلاف. ولقد حاول الفارابي أن يبين اتفاقهما في غير ذلك من المسائل، ويثبت أن الخلاف لا يتعدى الظاهر؛ ومن يتأمل ويتمعن النظر فيما يقولان به يتبين له أنه لا خلاف على الإطلاق، فالحقيقة واحدة عندهما ولكنها لا تظهر أمام الذين يأخذون الأمور مأخذًا سطحيًا ولا يتعمقون في أسس المشاكل الفلسفية.

ولقد أظهر الفارابي في توسطه بين الحكيمين اليونانيين (مقدرة حقيقة وبذل جهدًا صادقًا، فقد اتبع في توفيقه طريقة علمية قائمة

على مقارنة نصوص الحكيمين وعلى تقصى الأفكار المنثورة هنا وهناك في كتبهما. ولم يعتمد على أقوال الناس في الحكيمين ولا على ما أثر عنهما، بل راح يطلب المصادر وينهل من الينابيع في بحث وعمق نظر. إلا أن محاولة الفارابي قامت على أساس واه هو اعتقاده بوحدة الفلسفة، ومن ثم فقد كانت فاشلة لبعد ما بين أسرطو وأفلاطون في الرأي الفلسفي).

ذلك أن محاولة الفارابي في التوفيق بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو، إنما بنيت على ظن خاطئ، فإنه انزلق مع من انزلقوا من مفكرى عصره ونسب كتاب (إيثولوجيا) لأرسطو وهو في الواقع للفيلسوف الإسكندري أفلوطين. فكتاب أفلوطين المسمى (التساعات) قد لخص- مع تغيير في الترتيب وتوسع في النص ابتغاء الإيضاح- منه أجزاء من (التساعات) الرابعة والخامسة والسادسة، وتألف من هذه الخلاصة المزدوجة كتاب أطلق عليه اسم (أثولوجيا أرسطاليس)، لا إلى صاحبه الحقيقي أفلوطين.

ومهما يكن من أمر هذا الخطأ، الذي وقع فيه المعلم الثاني، فإنه يعتبر دعامة كبرى قامت عليها الفلسفة الإسلامية. فهي تعتبر فلسفة توفيقية، حاولت التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وقربت بين أرسطو والمعتقدات الإسلامية وجعلته أصلا من أصولها. كما حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة، ورأت أن الحقيقتين الدينية والفلسفية متفقتان في الموضوع وإن اختلفتا في الشكل.

وقد عالج الفارابي مسألة التوفيق، وحاول البرهنة على أن دين الإسلام لا يناقض فلسفة اليونان. ذلك أن العنصر الثاني في قضية التوفيق كان عبارة عن (فلسفة مشائية امتزجت بعناصر أفلاطونية وأفلوطينية، وهذه

العناصر نفسها هي التي مكنها من التلاقى مع تعاليم الإسلام). والفارابي هو أول من أظهر هذا التوفيق، ووضعه في صورة واضحة، ولقد تبعه من جاء بعده من فلاسفة الإسلام مثل ابن سينا وابن رشد.

(ب) المنطق:

لئن كان المعلم الثاني قد اهتم بالمنطق اهتمامًا كبيرًا، وكتب فيه كتبًا كثيرة فإنه لا يكاد يخرج عن منطق (الأرجانون) على النحو الذي وصل به إلى العالم العربي.

ويرى الفارابي- ليس مجرد تحليل للتفكير العلمي: فهو فوق اشتماله على مباحث في نظرية المعرفة، يشتمل على كثير من الملاحظات اللغوية. فالمنطق يشبه علم النحو وعلم العروض في أنه من العلوم العقلية، مثل النحو بالنسبة للألفاظ، والعروض بالنسبة للأوزان. ولكن إذا كان المنطق يشبه النحو، فإنه ينبغي أن نفرق بينهما. ففي حين أن النحو تنصب بحوثه على الألفاظ من حيث هي الفاظ، ويعرض لقوانين اللغات المختلفة باختلاف الشعوب والأجناس، فيضع قوانين لكل لغة على حدة؛ فإن المنطق إنما يتصل بالألفاظ من حيث إنها قوالب للمعاني، ويخاطب العقل الإنساني في كل زمان ومكان فالنحو خاص، والمنطق عام.

ويبرز المعلم الثاني الجانب العملي التطبيقي من المنطق، وذلك عندما يلاحظ أن قوانين المنطق عبارة عن آلات تمتحن بها المعقولات، كما تمتحن الأبعاد والأحجام والأثقال بالمقاييس والمكاييل والموازين.

وللمنطق فائدة عظيمة، فهو يعين الإنسان فيما يلتمس تصحيحه عند نفسه، وفيما يلتمس تصحيحه عند غيره، وفيما يلتمس غيره

تصحيحه عنده. ولا يمكن الاستعاضة عن المنطق بالدربة في الأقاويل والمخاطبات الجدلية، ولا بالدربة بالتعاليم مثل الهندسة والحساب. ومثل من يزعم ذلك، كمن يزعم أن حفظ الشعر والخطب تغنى عن قوانين النحو. والمنطق- بعد- صناعة لابد منها، وليست فضلًا لا يحتاج إليه، فالذي فطر على عدم الخطأ لا يمكنه الاستغناء عن المنطق بحال.

والمنطق، إذا نظرنا للعلاقة بين موضوعه والأشياء المتحققة في الأعيان، نجده- عند الفارابي- ينقسم إلى قسمين: تصور، وتصديق. ويشتمل الأول على مسائل المعاني والحدود، أما الثاني فيشتمل على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين. (والتصورات- التي أقحمت الحدود في جملتها من غير أنتكون لها علاقة وثيقة بها- ليس لها، باعتبار ذاتها، علاقة بالخارج، أعنى أنها لا توصف بالصدق أو الكذب).

والتصورات هي أبسط ما يرتسم في النفس، وكل تصور يحتاج إلى تصور آخر يتقدمه؛ إلا أن هذه القاعدة ليست مطردة في كل المعاني، فإن هناك معاني أولية (مركوزة في الذهن) بينة بنفسها، ويقينية إلى أقصى درجات اليقين، لا يمكن أن يتصل تصورها بتصور آخر يتقدمه، مثل الوجوب والوجود والإمكان.

وكذلك التصديق، منه ما لا يمكن إدراكه إلا بإدراك شيء آخر قبله، ومنه ما يحصل التصديق به بدون استعمال قياس أو برهان، لأنه بين بنفسه لا يحتاج إلى برهان ولا يحتمله، فهو من قبيل الأحكام الأولية الظاهرة في العقل، مثل إن الكل أعظم من جزئه.

وتدور مسائل المنطق حول قوانين المعقولات، وتنقسم أجزاؤه إلى ثمانية، هي: المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان، والجدل،

والسفسطة، والخطابة، والشعر.

والبرهان هو أهم وأشرف الأجزاء جميعها، فهو المقصود من علم المنطق، وتعد الأجزاء الأولى من المنطق تمهيدًا له، والأجزاء التي تتلوه إما تطبيقًا له أو تحرزًا مما يخشى أن يخلط به، وأهم مقاصده هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم.

(فصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها، حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم، بمقدار الطاقة الإنسية). وقانون التناقض هو أعلى القوانين عند الفارابي، فيه يظهر للعقل صدق القضية أو ضرورتها مع كذب نقيضها أو استحالتها في وقت معًا. والبرهان ليس مجرد صناعة، بل يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة وأن يحدث العلم، وبعبارة أخرى ليسْ البرهان آلة للفلسفة فحسب، بل هو أخرى أن يكون من أجزائها.

والفارابي في تقسيمه هذا ينحو منحى أرسطو، وهو إذ يعتبر الخطابة والشعر من الكتب المنطقية إنما يقع فيما وقع فيه بعض المشائين من قبل، وخاصة في مدرسة الإسكندرية، صحيح أن (الإسكندر الأفرودبسي لا يعتبر الخطابة، وبالتالي الشعر، جزءًا من أجزاء الأرجانون، ولكن من تبعه من المفسرين- وخاصة مفسري القرن الخامس الميلادي- لم يقتفوا أثره، فأمونيوس وسبمليقوس وداوود الأرمنى قد تركوا تصنيفًا للأرجانون وضعوا فيه الخطابة والشعر. وأمونيوس يعتبر أيضًا إيساغوجي فورفوريوس من الكتب المنتمية للأرجانون. وأكبر الظن أن فلاسفة العرب قد استقوا من هؤلاء المؤلفين تقسيمهم المذكور سابقًا

للمنطق، ففي تفاسيرهم للأرجانون يدرسون جزءًا جزءًا من أجزائه التسعة مبتدئين بإيساغوجي ومنتهين بالشعر).

ولئن كان كتاب (البرهان) عظيم الشأن في نظر أرسطو، فإنه كان يباهي بالكشف الذي حققه في (كتاب القياس).

ولقد أخذ الفارابي نفسه بتعريب منطق أرسطو ووضعه في ألفاظ تلائم العالم العربي. وهو يصرح بذلك في كتاب (القياس الصغير) فيقول في أوله: (قصدنا من ذلك في كتابنا هذا أن نبين كيف القياس وكيف الاستدلال... ونجعل القوانين التي نثبتها ههنا بأعيانها الأشياء التي أفادناها ارسطاليس في صناعة المنطق. ونتحرى أن تكون العبارة عنها في أكثر ذلك بألفاظ مشهورة عند أهل اللسان العربي، ونستعمل في إيضاح تلك الأشياء أمثلة مشهورة عند أهل زماننا... فإنه ليس اقتفاء أرسطاليس في شرح ما كتبه من القوانين أن نستعمل عبارة وأمثلة بأعيانها... وليس مقصودة بتلك الأمثلة والألفاظ أن يقتصر بالمتعلم على معرفتها أنفسها فقط ولا أن يتطرق إلى تفهم ما في كتبه بتلك الأمثلة وحدها دون غيرها، لكن مقصودة تعريف الناس تلك القوانين بالأمور التي يتبق أن تكون أعرف عندهم).

وإذا كانت أجزاء المنطق ثمانية، فإن أنواع القياس وأنواع الأقاويل التي يلتمس بها تصحيح رأي أو مطلوب، في الحملة، ثلاثة. وأنواع الصنائع التي فعلها بعد استكمالها أن تستعمل القياس في المخاطبة، في الجملة خمسة:

برهانية وجدلية وسوفسطائية وخطبية وشعرية، فالبرهانية هى التى تفيد اليقين والجدلية تستعمل فى إيقاع الظن الذى يقترب من اليقين، أو بتعبير آخر توقع شبه اليقين عن حسن قصد، والسوفسطائية توهن فيما ليس بحق، وتوقع شبه اليقين عن سوء قصد وتضليل، والخطابية ترمى إلى إقناع الإنسان فى أى رأى كان، إقناعًا قريبًا من الظن القوى – والشعرية، هى التى توقع فى النفس التخيل، وتستميلها عن طريق العاطفة.

هذا، ويعتمد الفلاسفة والعلماء على الاستدلال البرهانى، ورجال الفرق على الأقيسة الجدلية، والسامة على الخطابية.

ومتابعة لإيساغوجى فورفويوس، يبين المعلم الثانى رأيه فى مسألة الكليات، فالجزئى عنده لا يوجد فى الأفراد الخارجية والمحسوسات فحسب، بل ويجد فى الذهن أيضا.

وكذلك الكلى يوجد وجودًا حقيقيًا فى الذهن، فوق وجوده بالعرض فى الأفراد الخارجية، فإذا كان العقل يستخرج بطريق التجريد الكلى من الجزئى، فإن الكلى وجودًا بذاته، متقدمًا على وجود الجزيئات، وبهذا تكون فلسفة الفارابى متضمنة للمذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعانى الكلية، وهى: الكلى سابق على الجزئى، الكلى قائم بالجزئى، الكلى يأتى بعد الجزئى.

وما الوجود إلا علاقة نحوية أو منطقية، وليس هو مقولة تصدق على الشىء الموجود بالفعل، فما وجود الشىء إلا الشىء نفسه.

(ج) الميتافيزيقا:

إذا كان المعلم الثانى قد حاول التوفيق بين أفلاطون والمعلم الأول ليثبت وحده الفلسفة، وبنى توفيقه على فكرة خاطئة، فإن فكرة التوفيق

فى ذاتها الواجب هو الموجود الأول، يعطى الوجود إلى من لا يستطيع أن يعطى ذاته الوجود.

وواجب الوجود لا علة لوجوده، فهو واجب الوجود بذاته، تفضى طبيعته بوجوده، فإنه (إذا فرض غير موجود لزم منه محال)، فلا يجوز كون بغير وجوده، لأنه السبب الأول لوجود كل شىء.

2 - الله هو الوجود التام سبحانه وتعالى

الله إذن هو الوجود التام، فهو وجود بغير علقة، مبرأ من جميع أنحاء النقص، له بذاته الكمال الأسمى، قائم بذاته، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل، دائم الوجود بجوهره وذاته، فجوهره كاف فى بقائه ودوام وجوده ووجوده خلو من كل مادة، فهوعقل محض وخير محض ومعقول محض وعاقل محض.

وليس له بالتالى صورة، إذ هذه لا تكون إلا فى مادة.

فوجود الله إذن بسيط غير مركب، وهذه البساطة لا يمكن أن تكون لشىء آخر، ذلك أنه يمتاز، عن غيره بأنه تام، والتام الوجود لا يمكن أن يوجد وجود خارج منه من نوع وجوده، فهو إذن واحد لا شريك له، فلو كان هناك موجودان واجبا الوجود، كانا متفقين أو متباينين، ولما كان الاتفاق غير التباين، فلا يكود كل منهما واحدًا بالذات.

وبعبارة أخرى، لو لم يكن الله واحدًا، وكان هناك آلهة كثيرة، لكانوا لا يخرجون عن أحد أمرين، إما أن يكونوا متماثلين فى كمال الوجود، وهذا مستحيل، وإما أن يكونوا متغايرين فى شىء ما يعد جزءًا مما به قوام وجودهم، وبذا يكون هناك تركيب وهو مستحيل أيضًا.

وبساطة الله، وكونه لا جنس له، يجعل من المستحيل حده (لأن

التحديد هو تركيب، هو تعريف بالنوع والفصل كما فى الصور، أو هو تعريف، بالمادة والصورة كما فى الجواهر، وهذا كله مناف لبساطة الله).

والإنسان لا يعرف الله معرفة دقيقة واضحة، إلا بقدر ما يتخلص من المادة التى يغوص فيها.

ونحن أمام الوجود الأكمل، كأنا أمام أقوى الأنوار، لا نستطيع احتماله لضعف أبصارنا، والإنسان يطلق على الله أسماء تدل على منتهى الكمال، والله إذا وصف بصفات، فإن ذلك يكون من باب المجاز (لا ندرك كنهها إلا بطريق التمثيل القاصر)، وبعض الصفات تضاف لله من حيث هى، وبعضها يطلق عليه من حيث علاقته بالعالم، من غير أن يناقض هذا وحدة الذات الإلهية.

وصفات الله تتفق مع جوهره، ذلك لأنه واحد بسيط، فهو -بجوهره- عقل بالفعل، فليست له علائق بالمادة، ووجوده غير محتاج إليها، وهو من هذا الوجه أيضا يعد معقولا بجوهره، فالله هو العقل والمعقول والعاقل وموضوع ما يعقل.

وعلم الله بذاته ليس شيئًا سوى جوهره، فهو -لكونه عالما- لا يحتاج فى علمه إلى ذات أخرى خارجه عن ذاته يستفيد الفضيلة بعلمها، وكذلك القول فى كونه معلوما، فهو (مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم).

وحكمته أيضا لا يستفيد بشىء خارج عن ذاته، وهو حق لأنه موجود يتمتع بأكمل مظاهر الوجود، وهو حى لأنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل، وهو مغتبط فى جلاله غير المتناهى لأنه (المحبوب الأول والمعشوق الأول) سواء (أحبه غيره أو لم يحبه، وعشقه غيره أو لم يعشقه).

3 - العناية الإلهية:

من المعروف أن المعلم الأول ينكر علم الله بالجزيئات، ولكن الفارابى فى كتابه (الجمع بين رأيى الحكيمين) يصرح أن البارى جل جلاله مدبر لجميع العالم، وتشمل عنايته كل شىء، ولا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، وكل ما فى العالم من أجزاء وأحوال موضوع على أحسن ما يمكن من توافق وإتقان.

ويذكر فى (عيون المسائل) أن العناية الإلهية تحيط بجميع الأشياء، وتتصل بكل كائن، فكل شىء بقضاء الله وقدره خيرًا كان أو شرًا، فإن الشر موجود إلى جانب الخير، ولو لم يكن الشر لما كان الخير الكثير الدائم.

4 - الفيض:

وإذا كان الله واحد، غير متغير، عقل بعيد عن المادة، لا يحتاج فى وجوده وفى بقائه إلى غيره، مباين بجوهره لكل ما عداه، لا شبيه له ولا مثيل، ولا ضد له ولا ند، تبرأ وحدانيته عن كل معانى الشرك والتعدد، إذا كان كذلك، فما صلته بالمتعدد المتغير، وما علاقته بالمادة التى تحتاج فى وجودها وفى بقائها إلى الغير؟

إن نظرية الفيض والصدور تفسر لنا كل هذه الأمور، فما هو الفيض؟

لقد (اضطربت أقوال الفلاسفة فى إيضاح ماهية الفيض، وقد عبر عنها أصحاب الأفلاطونية الحديثة باستعارات تشبيهية لم تجل حقيقتها، أما الفارابى فقد استطاع أن يحدد الفيض بطريقة عقلية، فالواحد لا يصدر عنه إلا واحد فمن تعقل الله لذاته أو علمه بذاته، ومن حيث إنه مبدأ للخير وللنظام، صدر عنه موجود هو العقل الأول، فالعلم هو القدرة

التى تخلق كل شىء ويكفى أن يعلم الشىء لكى يوجد.

5 - التنجيم:

ومن الطبيعى أن يحكم الفارابى المنطقى بفساد علم أحكام النجوم، فليس من العقل فى شىء ن نعزو كل حادث عارض أو كل شىء غير مألوف إلى فعل الكواكب ونقرنه بها، ولئن كان الرواتيون ورجال مدرسة الإسكندرية قد قالوا بالتنجيم، فإن الفارابى قد أكره كما أنكره أرسطو من قبل.

فالممكن لا تمكن معرفته معرفة يقينية، وتتحقق خصائص الممكن فى أغلب ما يحدث على الأرض، أما العالم العلوى فتختلف طبيعته من طبيعة العالم السفلى، وهى تتبع نواميس ضرورية فى سيرها، وتمنح العالم السفلى من فعلها الخير فحسب.

صحيح أن هناك معرفة برهانية كاملة اليقين فى علم النجوم التعليمى، ولكن هذا شىء والادعاء بأن بعض الكواكب يجلب السعادة وبعضها يجلب النحوسة والربط بين موت عظيم وخسوف أو كسوف أو أى شىء من هذا القبيل شىء آخر.

فما هذا الأمر الأخير إلا من قبيل دعاوى المنجمين التى يجب الشك فى صحتها، فإن معرفة خصائص الأفلاك وفعلها فى العالم السفلى لا يمكن الجزم بها، ويكفى أن نعرف أن طبيعة الكواكب واحدة وأنها خيرة أبدًا.

6 - العالم:

إن نظرية العقول العشرة أساس اعتمد عليه الفارابى ليفسر به مشكلة الصلة بين الواحد والمتعدد،ويوفق به، من ناحية أخرى، بين هيولى أرسطو الأزلية الأبدية، والخلق الذى قال به الدين الإسلامى.

فبالنسبة للفكرة الأولى، حاول المعلم الثانى تنزيه الله عن التعدد والمادة، إلا أنه أسبغ على العقول، التى هى الواسطة بين الله والمادة، صفات جعلتها تختلط بالله، ولم يستطع توضيح الكيفية التى خرجت بها المادة من عقول مجردة عن المادة.

أما بالنسبة للفكرة الثانية، فقد استقبح الفارابى قول من رأى أن أرسطو قال بقدم العالم، فى كتابه (الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأراسطاليس) إذن هو بالتالى يقول بحدوث العالم.

وقد بينا، فى غير هذا الموضع من الكتاب، أن الفارابى قد ظن خطأ أن كتاب الربوبية (وهو الكتاب الذى اعتمد عليه فى هذا المجال) من تأليف أرسطو وهو فى الواقع من تأليف أفلوطين.

ولكن هذا ليس هو المهم فى موضوعنا هنا، وإنما المهم هو أن الفارابى يستقبح رأى من ادعى على أرسطو القول يقدم العالم، زد على ذلك أنم المعلم الثانى يؤكد قول المعلم الأول بحدوث العالم.

ويعتمد فى هذه المرة على كتاب أصيل لأرسطو وهو كتاب (السماء والعالم) إن أرسطو قال: (إن الكل ليس له بدء زمانى) مما دعا بعض المفسرين إلى الظن بأنه يقول بقدم العالم، وهذا الظن خطأ، فى رأى الفارابى، فإن الزمان ما هو إلا عدد حركة الفلك فهو يحدث عن الفلك وحركته، وما يحدث عن الشىء لا يشتمل ذلك الشىء، فوجود الفلك إذن خارج عن الزمان.

إذن، العالم –عند أرسطو والفارابى– حادث، وكونه ليس له بدء زمانى، هو –على حد قول الفارابى– إنه (لم يتكون أولا فأولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا، أو الحيوان الذى يتكون أولا فأولا بأجزائه) ذلك أن أجزاء

العالم يتقدم بعضها بعضا بالزمان، ومادام الزمان يحدث نتيجة لحركة الفلك فليس إذن لحدوث العالم بدء زمانى، بل هو إنما أبدعه البارى جل جلاله دفعة واحدة بلا زمان، (وعن حركته حدث الزمان).

وهذا التأويل الخاص الذى وضعه الفارابى لفكرة الزمان، ويقول فيه إنه نتيجة لحركة الفلك، نجده فى صورة أخرى عندما سئل الفارابى عن كون العالم وفساده وهل هو شبيه بكون سائر الأجسام وفسادها، فيجيب بأن الكون والفساد أوالتركيب والتحليل لا يجوز إلا فى الزمان، والزمان بدء، وبدؤه هو الأول المحض، فبدء الشىء غير الشىء، فالعالم بكليته وجد دفعة واحدة بلا زمان، ولكن أجزاء العالم كونها وفسادها فى زمان.

ويصرح الفارابى بحدوث العالم بشكل أوضح، فى (الدعاوى القلبية)، فيقول إنه محدث، وإن وجوده بعد وجود الله بالذات، فيقول فى ذلك:

(إن العالم محدث، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات).

وهذا كله يدل بوضوح على أن الفارابى يقول بحدوث العالم، ولكنه حدوث من نوع خاص، حدوث ليس من عناصره فكرة الزمان، بل هو عبارة عن إبداع على دفعة واحدة بلا زمان، وعن حركة هذا العالم حدث الزمان.

وهذا القول بالحدوث لا يتفق مع فكرة الخلق التى وردت فى القرآن الكريم.

فالله — حسبما جاء فى القرآن— خلق السموات والأرض فى ستة أيام، أى أن الزمان عنصر هام من عناصر خلق العالم، وكون العالم —عند الفارابى— قد أبدع دفعة واحدة بلا زمان، وأن وجوده أتى بعد وجود الله

بالذات، قريب من القول بأن العالم فاض عن الله، كفيضان النور عن الشمس، فكما أن النور لازم من لوازم الشمس، فكذلك وجود العالم لازم من لوازم العلة الأولى، ولذا فإن العالم قديم قدم الله.

وهكذا حاول الفارابى فى هذه المسألة، أن يوفق بين فلسفة أرسطو وبين الدين الإسلامى، فلم يجده تأويله الخاص لفكرة الزمان واعتباره إياه أنه حركة من حركات الفلك، وبذا يبقى قول الإمام الغزالى صحيحًا فى اعتبار فلاسفة الإسلام قائلين يقدم العالم، أو هذا ما يفهم -على الأقل- بالنسبة للفارابى.

(د) النفس:

قال الفارابى: لا توجد النفس فى الإنسان فقط، فللحيوان نفس، وللنبات نفس، ولكل كوكب من الكواكب نفس، وللسماء نفس، وللعالم نفس، وتختلف كل نفس من الأنفس المذكورة بعضها عن بعض.

2 - النفس الإنسانية:

هى (استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة)، وهى أيضا صورة للجسد -ولا يجوز- كما قال أفلاطون_ وجود النفس قبل البدن، ولا انتقالها من بدن إلى آخر، كما يقول أصحاب مذهب التناسخ، وهى - لأنها صورة الجسد- تفيض عن واهب الصور، وهو العقل الفعال، عندما تصبح مادة الجسم فى الرحم قابلة لها.

2 - خلودها:

وإذا كانت النفس (استكمالا أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة) وصورة للجسد، كما قال أرسطو فهى من انحية أخرى جوهر روحاني بسيط مباين للجسد، فهل هى خالدة؟

- إن الخلود فى طبيعة النفس، لا كل نفس، بل هو لنوع خاص من النفوس، فالنفس الفاضلة بمواظبتها على أفعال الخير، تصير أقوى وأفضل وأكمل إلى حد يستغنى فيه عن المادة فلا تتلف بتلفها، أم النفس الجاهلة، فإنها تظل غير مستكملة، بل محتاجة فى قوامها إلى المادة ضرورة، فيكون مصيرها إلى العدم، وكذلك النفس المريضة التى لا تصغى إلى قول مرشد ولا نصيحة معلم أو مقوم، لأنها لم تشعر بمرضها، فتبقى هيولانية غير مستكملة وبذا لا تفارق المادة وتبط بإبطالها، وهناك نوع ثالث من النفوس لا يخلد فى النعيم ولا يفنى أيضا بفناء الجسد، بل يظل بعد فناء الجسد خالدًا فى الشقاء، وهى النفوس التى تعرف السعادة وتعرض عنها، فهذا النوع الأخير من النفوس قد بلغ درجة العقل المستفاد، مثله مثل النوع الأول وعلى عكس النوع الثانى، إلا أنه تشاغل بما توردە الحواس عليه، وعرف طريق الخير وازور عنه.

3 - قوى النفس:

إذا كان الإنسان يشترك مع سائر الحيوان بأن فى نفسه قوى تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية، فإنه يمتاز عنها بأن فيها ما لا يفعل بالآلات الجسمانية، بل بقوة العقل، وقوة النفس إما أن تكون محركة أو تكون مدركة.

(1) القوة المحركة:

والقوى المحركة إما أن تكون منمية أو نزوعية، فالأولى يشترك فيها النبات والحيوان والإنسان، ومنها الغاذية والمربية والمولدة، وغايتها تنمية الكائن الحى وحفظ وجوده وحفظ نوعه بالتالى، والثانية يكون بها نزوع الإنسان نحو المحبة أو الإيثار أو الشوق أو الأمن، أو نحو البغضاء

أوالعداوة أو الخوف، وما إلى ذلك من الانفعالات، وبها تكون الإرادة أيضا، فالإرادة (نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك).

(ب) القوى المدركة:

والقوى المدركة إما أن تكون حساسة أو متخيلة أو ناطقة، والقوى الحساسة إما أن تعتمد على الحواس الخمس أو على الحس الباطنى، فإن أدركت الأولى الملموسات والطعوم والروائح والألوان والأصوات، فإن للثانية إدراكا فوق ذلك وهو ما يسمى الإحساس الباطنى، وإن كانت حقيقة الإدراك هى للنفس فى مجموعها.

أما القوة المتخيلة، فهى التى تركب من صور المحسوسات، بعد غيبتها عن الحس، تركيبات بعضها صادق إذا طابق الحقيقة والواقع، وبعضها كاذب إذا لم يطابق الحقيقة والواقع.

فتدرك النافع والضار واللذيذ والمؤذى والجميل من الأفعال والأخلاق، وهى إذا سميت عند الحيوان وهما، فهى عند الإنسان مفكرة.

(ج) القوى الناطقة:

وأما القوى الناطقة، فهى التى توجد عند الإنسان فقط، وبها يفعل المعقولات، ويميز بين الغث والثمين، وهى إما أن تكون نظرية يعرف بها الإنسان المعرفة فى ذاتها، أو عملية يعرف بها الإنسان المهن والصناعات، ويحدث فيها نزوع نحو ما تعقله، فإن كل إحساس أو تخيل يعقبه نزوع كنتيجة ضرورية لازمة لزوم الحرارة عن جوهر النار، وهذا النزوع يأتى بعد أن تميز النفس بين الجميل والقبيح.

4 - النفس واحدة:

وحقيقة الأمر أن جميع قوى النفس ما هى إلا مظاهر مختلفة

لحقيقة واحدة هى النفس، فقوى النفس تترابط وتترتب، بحيث تكون كل منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، فهى ليست متساوية فى الرتبة، فى رأى المعلم الثانى، بل بعضها أرقى من بعض، فالغاذية مثلا مادة للحاسة، والحاسة صورة لها ومادة للمتخيلة، وهذه صورة للحاسة ومادة للناطقة، والناطقة صورة للمتخيلة وليست مادة لشىء، فهى أفضل القوى النفسانية وصورة لكل ما دونها من الصور.

(د) العقل:

العقل هو القوة الناطقة عند الإنسان والذى به يتميز عن سائر الحيوان، والعقل عند الفارابى، كما هو عند أرسطو عقلان: عقل عملى ووظيفته معرفة الصناعات والمهن، كما ذكرنا من قبل ذلك، وعقل نظرى (ويحوز به الإنسان المعرفة) كما يقول: وإذا كانت النفس كمال الجسم، فإن العقل هو كمال النفس، وما الإنسان –كما يرى المعلم الثانى– إلا العقل، على الحقيقة.

وقد عالج الفارابى مشكلة العقل فى مواضع متفرقة من كتبه، وزاد على ذلك بأن وقف عليها رسالة مستقلة فى معانى العقل، (وقد عرفت عذه الرسالة جيدًا فى الشرق والغرب، وترجمت إلى اللاتينية فى تاريخ مبكر).

ومشكلة العقل عنده تلخص رأيه فى نظرية المعرفة، وهى (ترتبط بمذهبه الفلسفى ربطًا وثيقًا، وتتصل بنظرية العقول العشرة، ونعد أساسًا لنظرية النبوة).

وقد قسم المعلم الثانى العقل النظرى إلى: عقل هيولانى، وعقل بالملكة، وعقل مستفاد.

1 - العقل الهيولانى:

يسمى أيضا العقل بالقوة، وهو نفس أو جزء من نفس، أو قوة من قواها، أو شىء ذاته مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها، وبذا يدركها، فهو كهيئة فىمادة تنطبع عليها صور الموجودات، كما تنطبع النقوش على الشمع، وهيئة النقوش هذه هى المدركات أوالمعقولات، ففى الأشياء المحسوسة، إذن معقولات بالقوة، تصبح بالفعل فى الذهن عند انتزاعها بواسطة الحواس، وبهذا الانتقال يصبح العقل الذى كان بالقوة عقلا بالفعل.

من هذا نرى أن المعلم الثانى يسمى العقل الهيولانى تارة بنفس، وأخرى بجزء نفس، وثالثة بقوة، ورابعة بهيئة.

2 - العقل بالملكة أو العقل بالفعل.

والعقل بالفعل أو بالملكة مرتبة أسمى من العقل بالقوة، يتدرج الذهن إليها عند حصوله على طائفة من المعقولات، وإذا لم يدرك هذا العقل معقولات معينة يظل بالقوة بالنسبة لها، فالمعقولات -على حد تعبير الفارابى- معقولات بالقوة وهى التى لم تنتزع عن موادها، ومعقولات بالفعل انتزعت عن موادها وصارت صورًا للعقل، فأصبح بها العقل عقلا بالفعل، ولهذا فإن كونها معقولات بالفعل أوعقلا بالفعل شىء واحد بعينه، إذ أن للمعقولات وجودين:

وجود بالقوة فى المحسوسات قبل أن تعقل، وآخر فى العقل، فإذا عقل الإنسان -بالتجريد الذهنى- المعقولات المجردة، ووصل عقله إلى مرتبة العقل بالفعل، لم يكن بذلك قد عقل شيئًا خارجًا عن ذاته ويسمو إلى مرتبة أخرى هى مرتبة العقل المستفاد.

3 - العقل المستفاد:

ومرتبة العقل المستفاد مرتبة يصبح فيها العقل البشرى قادرًا على إدراك الصور المجردة، التى لم تخالط المادة أصلا، فقد رأينا أن العقل بالفعل يدرك المعقولات المجردة، وهى التى كانت فى مواد وانتزعت منها، ولكن العقل المستفاد يستطيع أن يدرك الصور المجردة، وهى تمتاز عن المعقولات المجردة بأنها لم تكن قط فى مادة بحيث تنتزع منها، ولكنها دائما مفارقة، وذلك مثل العقول السماوية أو المفارقة.

ولكن هل كل ذهن بشرى قادر على الوصول إلى درجة العقل المستفاد؟ كلا، إن مرتبة العقل المستفاد التى هى أسمى مراتب الإدراك البشرى، لا يبلغها العقل بالفعل إلا (بعد أن تصير فوق العقل المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ومقارنة من العقل الفعال.. ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شىء آخر) كما يقول الفارابى.

فإمكان حصول المعرفة فى الذهن البشرى، وكذلك صحتها، متوقفان على العقل الفعال، ذلك أنه سمى فعالا، لأن العقل المستفاد عند الإنسان ينفعل به، ومن هذا يظهر تلاقى نظرية المعرفة عند الفارابى بنظريته فى الفيض، ويظهر أيضا التقاء الفلسفة بالتصوف.

***

هذه هى نظرية العقل بوجه عام، عند الفارابى، قسم فيها العقل الإنسانى إلى عقل عملى وعقل نظرى، ثم قسم العقل النظرى إلى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد، وربط العقل المستفاد بالعقل الفعال، كى تحصل المعرفة الإنسانية.

ولقد (كان لهذه النظرية أثر كبير فى القرون الوسطى، فأخذ بها ابن

سينا وازدهارها وضوحًا، وتأثر بها ابن رشد برغم تمسكنه بأرسطو، وكاد ابن ميمون الفيلسوف اليهودى أن يرددها حرفيا، وعند المسيحيين كانت فى مقدمة المشاكل الفلسفية، لأنها كانت تدور حول نظرية المعرفة، وتتصل كل الاتصال بخلود النفس.

وقد نشأ عنها اتجاهات ومذاهب مختلفة ناصرت الفارابى وابن سينا أحيانا، وناقضتهما أحيانا أخرى، ويمكننا أن نقول باختصار أن نظرية العقل أهم نظرية إسلامية أثرت فى الفلسفة المسيحية).

(هـ) الأخلاق:

إن السعادة هى الغاية القصوى التى يشتاقها الإنسان، وإذا كان كل ما يسعى إليه الإنسان، هو فى نظر المعلم الثانى خير وغاية فى الكمال، فإن السعادة هى أسمى الخيرات جميعها، فبقدر سعى الإنسان إلى بلوغ الخير لذاته تكتمل سعادته.

وتنال السعادة بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم متصلين، ولذا فإن أى إنسان يستطيع عمل الخير ويسير فيه وينال السعادة إذا أراد ذلك، فما عليه إلا محاولة تنمية خصال الخير الموجود فى نفسه بالقوة لتصير ملكة راسخة تتجه دائما إلى عمل الخير، فإن الممارسة عنصر هام، عند الفارابى، لاكتساب الأخلاق المحمودة أو المذمومة، ومن الممارسة تتولد العادة.

ويحاكى الفارابى أرسطو فى اعتباره أن الفضيلة وسط بين حدين: الإفراط والتفريط، فهو فى كتابه (التنبيه على سبيل السعادة) يعتبر العمل الصالح هو العمل المتوسط، فالشجاعة -مثلا- حد وسط بين التهور والجبن، والكرم يتوسط بين البخل والتفريط، والعفة تقع بين

الخلاعة وعدم الشعور باللذة.

وإذا كانت اللذات الجسدية تأتى عن طريق الحواس، فإن اللذات الفكرية طريقها العقل، وإذا كانت الأولى سهلة المنال فهى أيضا سريعة الزوال، بعكس الثانية التى لا تكتسب إلا بممارسة الخصال الحسنة مثل جودة الروية والتمييز وقوة العزم، وجودة التمييز -كما يقول الفارابى- هى التي نحصل بها على المعرفة، والمعرفة نوعان: نوع يعلم ولا يعمل، مثل علمنا أن العالم محدث وأن الله واحد، ونوع يعلم ويعمل مثل علمنا أن طاعة الوالدين حسنة.

أى أن المعرفة عبارة عن العلم النظرى والعلم العملى، وهما يؤلفان الفلسفة التى بها تنال السعادة، وإذا كنا نصل إلى الفلسفة ونتال السعادة بجودة التمييز، فإنا نصل إليها بواسطة المنطق، كما ذكرنا ذلك فى مكان آخر من هذا الكتاب.

فالمنطق يضع قوانين المعرفة والأخلاق مهمتها وضع قوانين السلوك، وإن كان (العمل والتجربة فى الأخلاق أكبر مما هو فى المنطق).

والأشياء الإنسانية التى بها تحصل السعادة للناس فى الدنيا والآخرة عبارة عن أربعة أجناس، وهى:

1 - الفضائل النظرية، وهى العلوم الأولى، أى المبادئ الأولى للمعرفة، منها ما يحصل للإنسان بلا شعور ومنها ما يحصل نتيجة للتأمل والفحص والاستنباط والتعليم والتعلم، مثل: المنطق والبحث عن مبادئ الموجودات.

2- الفضائل الفكرية: وهى لا تفارق الفضائل النظرية، وبها يمكن للإنسان أن يستنبط ما هو أنفع بالنسبة لغاية فاضلة، وهى على حد

تعبير الفارابى (أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس)، ولذا فإنها فضائل فكرية مدنية.

3 - الفضائل الحلقية، وهى فى مرتبة تالية للفضائل الفكرية، لأن الفضائل الفكرية شرط لها، وبها يلتمس الخير.

4 - الفضائل العملية، وهى تحصل للإنسان إما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية وإما بالإكراه.

هذه هى الفضائل الأربع التى يذكرها الفارابى فى كتابه (تحصيل السعادة) وهو يرى أن من الفضائل ما هو كائن بالطبع، ومنها ما يكون بلا إرادة، فمن أوتى طبعًا فائقًا عظيمًا تحصل عنده الفضائل النظرية والفكرية العظمى، وكذلك تحصل عنده الصناعة العلمية العظمى، ومن الممكن أيضًا الحصول على الفضائل الإنسانية بالإرادة، وذلك يأتى بمراقبة الإنسان لنفسه والعمل على تلافى نقائصها، فإذا وصل إلى درجة الفضيلة المتوسطة عد فاضلا.

وبالتعليم والتأدب تحصل الفضائل المختلفة فى الأمم، فالأول طريق للفضائل النظرية، والثانى طريق للفضائل الخلقية والصناعات العملية، ويحصل الأول بالقول فقط، أما الثانى فيحصل أحيانا بالقول وأحيانا بالفعل.

ومن يقوم بمهمة التعليم والتأدب، معلم أو مؤدب وهو رئيس المدينة أو من ينتدبه الرئيس لهذا الغرض.

(و) المدينة الفاضلة:

فرئيس المدينة – الذى هو واضع النواميس والشرائع، كما ذكرنا – هو المعلم والمرشيد والمدير، ذلك لأن الفطر تختلف بين كافة البشر،

فمن أوتى فطرة قوية وحصل على السعادة، يقف موقف المعلم والمرشد لمن لم يعلم السعادة من تلقاء نفسه.

ورئيس المدينة عند الفارابى، تجتمع فيه جميع الخصال الحميدة، قوى الشخصية، تام الأعضاء ذكى لبق قانع فى المأكل والمشرب والنكاح، غيرى لا محيا لذاته، صادق لا يكذب، كبير النفس، كريم، عادل، مبغض للجور والظلم، قوى العزيمة، شجاع لا يخاف، فالفارابى (يصف أميره بكل فضائل الإنسانية، وكل فضائل الفلسفة، فهو أفلاطون فى ثوب النبى محمد).

ذلك أن مهمة الرئيس ليست سياسية فحسب ولكنها خلقية أيضا، فمن الناحية السياسية هو الرئيس الأعلى لكل المدينة، ووزراؤه ومساعدوه ليست إلا منفذين لأوامره، ومن الناحية الخلقية هو النموذج الذى يقلده المدنيون والمثال الذى يحتذونه ويترسمون خطوات سيره، وما على الرئيس إلا أن يحاول ما استطاع أن يصبغ جميع الأفراد بطبيعته هو.

وهذه الصفات التى يرى الفارابى ضرورتها فى رئيس المدينة، إذا اجتمعت فى رجل واحد كان هو، بالطبع رئيس المدينة، أما إذا توزعت على عدة رجال، كانوا جميعًا الرؤساء الأفاضل بشرط أن يكون هؤلاء الرجال متلائمين.

أى أن يكون منهم الحكيم، والعادل، وصاحب العزيمة.. وهكذا، أما إن خلوا جميعا من رجل حكيم، فإن المدينة تبقى بلا ملك، ويكون رئيسها ليس بملك، وبذا تتعرض للهلاك.

هذا باختصار، بعض ما يتعلق برئيس المدينة الفاضلة، فما هى المدينة الفاضلة؟ الإنسان مدنى بطبعه، وليس من الممكن أن يبلغ كمالا

ما إذا عاش منفردًا دون معاونة الناس، فإن الإنسان مفطور فى بلوغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه القيام بها وحده، فالاجتماع وسيلة لبلوغ الكمال، والحياة ضمن المجتمعات تهيئ الإنسان لنيل السعادة التى هى غاية الفرد.

والمجتمعات عند الفارابى قسمان: مجتمعات كاملة، ومجتمعات غير كاملة.

أما الكاملة فهى ثلاث: العظمى، وهى جماعة من أمم كثيرة أى عبارة عن المجتمع الإنسانى بأسره، والوسطى، وهى عبارة عن أمة واحدة، والصغرى، وتتكون من أهل مدينة واحدة.

وأما غير الكاملة، فهى مجرد اجتماعات فى القرى أو فى الطرق أو فى البيوت.

ومن الطبيعى أن تختلف الأمم بعضها عن بعض بفعل العوامل الجغرافية والأخلاق والشيم الطبيعية واللغة، وما إلى ذلك.

والتعاون بين أفراد المجتمع الواحد هو وسيلة السعادة، وبه تنال، وتصير المدينة فاضلة، وبه أيضًا تصير الأمة التى هى مجموعة من المدن أمة فاضلة، وبه كذلك يصير المجتمع الإنسانى الذى هو مجموعة من الأمم مجتمعًا إنسانيًا فاضلاً.

فالمدينة الفاضلة أشبه بجسم الإنسان يختص كل عضو من أعضاذه بعمل معين، فإذا قام كل عضو بعمله على الوجه الأكمل صار الجسم فى مجموعه صحيحًا، وكذا المدينة الفاضلة فطر أفرادها بفطر متفاضلة، ووجهتهم إرادتهم نحو فعل الخير، وبذا تصبح المدينة سعيدة.

وكما أن القلب هو العضو الرئيسي فى البدن تخدمه جميع الأعضاء

وكما أن للنفس -عند الفارابى- وحده، وتترتب قواها بحيث نجد القوة الغاذية فى المرتبة الدنيا، والقوة الناطقة فى المرتبة العليا، فكذا المدينة الفاضلة، فيها مراتب رئاسات تبدأ بالرئيس الأعلى، وتنتهى إلى مرتبة من الخدمة ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى.

وكذلك تصير المدينة الفاضلة فى انسجامها وتسلسل مراتب أفرادها (شبيهة أيضا بمراتب الموجودات التى تبتدئ من الأول تنتهى إلى المادة الأولى والاسطقسات وارتباطها وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها).

المدن غير الفاضلة:

وإلى جانب المدينة الفاضلة، ذكر المعلم الثانى بعض مدن أخرى هى:

(1) المدينة الجاهلة، وهى التى لم يعرف أهلها السعادة ولم تخطر ببالهم، وجل اهتمام أهلها هو سلامة الأبدان والحصول على الثروة وممارسة اللذات، وهم يرون فى ذلك سعادتهم، وللمدينة الجاهلة عدة أقسام، منها:

1 - المدينة الضرورية، ويقتصر أهلها على الضرورى مما يحفظ عليهم صحتهم.

2 - والمدينة البدالة، ويتعاون أهلها على بلوغ الثروة لذاتها.

3 - ومدينة الخسة والشقوة، ويقتصر أهلها على التمتع باللذة المحسوسة.

4 - ومدينة الكرامة، ويتعاون أهلها على أن يصيروا مكرمين ذوى

عظمة وشهرة، سواء بالقول أو بالعمل.

5 - ومدينة التغلب، وغاية سكانها التغلب على غيرهم، وسعادتهم فى هذه الغلبة.

6 - والمدينة الجماعية،ويعيش أهلها حسبما يشاءون، وليس لأحد منهم على أحد سلطان.

7 - ومدينة النذالة، ويتعاون سكانها على جمع الثروة فوق ما يحتاجون ولا ينفقون منها.

(ب) المدينة الفاسقة، وهى التى عرف أهلها ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة، ولكن أعمالهم تشبه أعمال أهل المدن الجاهلية.

(ج) المدينة المتبدلة، وهى التى كان يعتقد أهلها ما يعتقده أهل المدينة الفاضلة من آراء، ولكنهم تبدلوا، فدب الفساد فى آرائهم وأفعالهم.

(د) المدينة الضالة، وهى التى لا يسير أهلها على العقيدة الصحيحة فى الله والعقل الفعال، ويخدع رئيسها الناس، ويدعى أنه موحى إليه.

(هـ) النوابت، وهذه توجد فى المدنة الفاضلة نفسها، وفى غيرها من المدن، وهم عبارة عن أناس يضرون بالمجتمع، ومثلهم -كما يقول الفارابى- مثل الشوك النابت بين الزرع، ومنهم البهيميون بطبعهم، وهم لا يعدون مدنيين، بل هم أشبه بالبهائم الإنسية أو البهائم الوحشية، يأوون البرارى متفرقين أو مجتمعين على النبات، ومنهم من يفترس مثل السباع، فمن كان من هؤلاء إنسيا يترك ويستعبد وينتفع به كما ينتفع بالبهائم، وإلا فيقاتل كما تقاتل سائر الحيوانات الضارة.

هذه، باختصار، أشكال المدن الجاهلة والضارة، أما آراؤهم فصبغتها

الجهالة والضلالة أيضا، فهم قوم أنانيون، يرى بعضهم أن الاجتماع لا يقوم إلا على الحاجة والضرورة، ويرى البعض الآخر أنه يقوم على التحاب.

ولكنهم اختلفوا فيما يكون به التحاب، فقيل إن أساسه القربى، وقيل إن أساسه التعاهد، وقيل إن أساسه تشابه الخلق والاشتراك فى اللغة، وقيل إن أساسه الاشتراك فى السكنى أو فى السكة أو فى الملة.

وهم فى الجملة يرون العدل من وجهة نظر خاصة، لا تخرج عما يدعو إليه الطبع، ففعل الغالب عدل دائمًا، وعلى الضعيف اتقاء شر القوى بممارسة القناعة وقبول الاستعباد.

هذا على عكس صفات أهل المدينة الفاضلة التى تقوم على النظام والعلم وتعشق الفضيلة، فكل عضو يقوم بالعمل الذى يصلح له.

(ز) نظرية النبوة:

إذا كانت الأعمال الاجتماعية فى المدينة الفضالة تتفاوت بتفاوت الغاية التى يهدف إليها كل عمل، فإن أشرف عمل هو ما عهد إلى الرئيس، فمكان الرئيس من المدينة -كما ذكرنا سابقا- هو كمكان القلب من جسم الإنسان، فهو مصدر الحياة، ومبعث النظام والتناسق، ورئيس المدينة، عند الفارابى، فوق كونه سليم البنية وجيد الفهم ومحبا للعلم ونصيرًا للعدالة، فإنه يسمو إلى درجة العقل الفعال ويمتزج به امتزاجًا كليًا وجزئيًا، ويتلقى عنه الرغبات والهداية مباشرة.

فإذا كان اتصاله بالعقل الفعال آتيا عن الطريق الكسى فهو حكيم أو فيلسوف، أما إذا كان هذا الاتصال آتيا عن طريق الهبة الإلهية فهو نبى، والطريق الكسى الذى يصل به الرئيس إلى الاتصال بالعقل

الفعال يتلخص فى الرياضيات والمجاهدات والتأمل والنظر، إذا يصبح الحكيم أو الفيلسوف بهذا واصلا، وهذا يشبه ما قال به شيخ الأكاديمية الفيلسوف أفلاطون حين فرض فى رئيس مدينته حاسة سادسة، هى القدرة على إدراك الحقائق العامة، وعلى تفهم المعقولات الصرفة.

أما الهبة الإلهية –التى يصبح بها رئىس المدينة نبيا- فإن طريقها المخيلة والمخيلة، كما يعرفها الفارابى، هى القوة التى بها يحفظ الإنسان ما رسمه فى نفسه من المحسوسات بعد غيبها عن مشاهدة الحواس، وهى القوة التى تقوم بخدمة القوة الناطقة.

وتلعب المخيلة دورًا هامًا فى علم النفس عند الفارابى، إذا تنفذ إلى نواحى الخصائص النفسية المختلفة، فإن لها صلة قوية بالميول والعواطف، كما أن لها دخلا فى الأعمال العقلية والحركات الإرادية، وتمد المخيلة القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها إلى غرض ما.

وتغذى الرغبة والشوق بما يؤججها ويدفعها إلى السير فى الطريق إلى النهاية، وإلى جانب هذا تحتفظ المخيلة، كما قلنا، بالآثار الحسية وصور العالم الخارجى المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس، وللمخيلة، فوق قدرتها على الاحتفاظ بما يأتيها من صور، قدرة على الابتكار، وهو ما يسميه علم النفس الحديث بالخيال المبدع، وهو الذى يستطيع بواسطته الإنسان أن يؤلف ويربط الأفكار والصور بطريقة جديدة مبتكرة، بحيث يخلق شيئًا جديدًا لم يكن معهودًا من قبل، وتنتج عن ذلك الأحلام والرؤى.

وسنحاول، مع الفارابى، توضيح أثر المخيلة فى الأحلام، إذ بتفسيرنا معه هذه الأحلام تفسيرًا علميًا سيكلوجيًا نستطيع معه كذلك تفسير النبوة وآثارها.

ذلك لأن الإلهامات النبوية، كما يقول الفارابى، قد تظهر فى صورة الرؤيا الصادقة، أو فى صورة الوحى فى حالة اليقظة، وقد بين المعلم الثانى هاتين الصورتين فى فصلين متتاليين فى كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) تحت عنوان (القول فى سبب المنامات) و(القول فى الوحى ورؤية الملك).

ففى حالة النوم تكون القوى التى تتصل بالمخيلة فى حالة سكون، فتنفرد المخيلة بنفسها وتعود إلى ما احتفظت به من الصور الحسية التى أوردتها عليها القوة الحسية أثناء اليقظة، ولما كان للمخيلة، كما قلنا، قدرة على الاختراع، فإنها تخلق من هذه الصورة المحفوظة لديها صورًا أخرى جديدة، بأن تركب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض، على أنها بجانب قدرتها على الاختراع، لها قدرة عظيمة كذلك على المحاكاة والتقليد، واستعداد كبير للانفعال والتأثر، فهى تحاكى القوة الحسية والنزوعية، فيقوم الإنسان أثناء نومه بأعمال تصور خصائص هذه القوى من غضب أو شهوة أو ماشا كل ذلك.

وباختصار، فإن أحوال النائم العضوية والنفسية، وإحساساته، ذات أثر واضح فى مخيلته، وبالتالى تكوين أحلامه، فاختلاف هذه الأحلام يرجع إلى العوامل المؤثرة فيها، ومن هنا نحلم بالسباحة فى الوقت الذى يكون فيه مزاجنا رطبا، وعلى كل حال فإن الميول الكامنة والإحساسات السابقة أو المصاحبة لحلم ما، لها دخل عظيم فى تكوينه وتشكيله.

هذا هو رأى الفارابى فى الأحلام، ونحن إذا فهمنا منه أنه يقول بعقل باطن وعقل واع، وأن العقل الباطن هو خزانة الذكريات أو الآثار الحسية، فإننا لا نجد عنده ماي قصر الأحلام على تحقيق رغبات

مكبوتة، كما هو الشأن عند فرويد مثلا، رد على ذلك أن المعلم الثانى لم يتجه إلى الماضى فقط فى تفسير الأحلام.

بل اتجه إلى المستقبل أيضا، والرؤى الصادقة، عنده دليل على ذلك، فيوسف الصديق عندما رأى أحد عشر كوكبًا والشمس والقمر له ساجدين، تحققت رؤيته فى المستقبل فى أرض مصر، والشمس والقمر له ساجدين، تحققت رؤيته فى المستقبل فى أرض مصر، وكذلك صل الله عليه وسلم عندما كان فى غار حراء ثم جاءه جبريل بأول آيه من آيات التنزيل، على نحو ما هو معروف لدينا، دلت رؤيته على تباشير رسالة نبوية، ولكنا نلاحظ أن الفارابى يقصر الرؤى الصادقة على الأنبياء، ولم نلمس عنده قولا يدل على أن للأحلام علاقة بالمستقبل خارج هذه الدائرة، كما نلمس ذلك فى بعض المذاهب السيكلوجية الحديثة المعارضة لفرويد.

ولما كانت القوة المتخيلة تحاكى القوة الحسية، كما بينا، فهى تحاكى القوة الناطقة كذلك، ولما كانت القوة الناطقة تستطيع الاتصال بالعقل الفعال فيفيض رليها ما أفاضاه الله إليه، فإن الشىء الذى ينال القوة الناطقة من العقل الفعال هو الشىء الذى منزلته الضياء من البصر قد يفيض منه على القوة المتخيلة، فهنا يفعل العقل الفعال فى القوة المتخيلة ما يفعل فى القوة الناطقة من إعطاء الجزيئات والمعقولات فى صور الرؤيا الصادقة ومحاكاة الأشياء الإلهية.

هكذا فسر الفارابى الأحلام والرؤى الصادقة، ولما كانت الأخيرة شعبة من شعب النبوة، فقد وضح لنا الوحى والإلهام فى أثناء النوم.

وبقى أن تنظر إلى النبوة فى أثناء اليقظة، أو كيف يكون الوحى ورؤية

الملك.

يقول المعلم الثانى: إن المتخيلة إذا كانت فى إنسان قوية جدًا، بحيث تصل هذه القوة إلى درجة لا تستنفد معها كل المحسوسات الواردة عليها من الخارج كل أقواتها ولا تستخدمها جميعا، ولا تستنفدها أيضا القوة الناطقة التى تقوم القوة المتخيلة بخدمتها، بل إلى جانب اشتغالها إزاء هاتين القوتين الحسية والناطقة، يبقى لها جانب كبير تفعل فيه هى الأخرى فعلها الذى يخصها.

ومعنى هذا أنه يحدث للقوة المتخيلة القوية الكاملة فى فترات اليقظة، ما يحدث لها أثناء النوم من تحللها وتحررها عن تلك الأعمال التى تقوم بها نحو القوة الحاسة والقوة الناطقة، وهذا يشبه علم النفس الحديث الذى يقرر بصدد أحلام اليقظة أنها عبارة عن شرود الإنسان عن الانتباه إلى ما يحيط به وذهابه مع نفسه فى عالم الخيال، فيفقد كل صلته بالعالم الخارجى، ويعيش بينه وبين نفسه، فيصبح كالنائم، وما هو كذلك، بل هى حالة بين، وهذه الحالة طبيعية فى نظر علم النفس الحديث، اللهم إلا إذا زاد شرود الفكر إلى درجة تؤدى إلى الأرق وتعطيل الأعمال.

وعلى كل حال، فإن القوة المتخيلة إذا تحررت من القوة الحاسة والقوة الناطقة، فإنها تتصل بالعقل الفعال وتنعكس عليها منه صورة فى غاية الجمال والكمال، ومعنى هذا أن الصور التى يعطيها العقل الفعال تتخيلها القوة المتخيلة حسب ما تحاكيها من المرئيات المحسوسة التى تحتفظ بها، وهنا تعود تلك الصور المتخيلة إلى الارتسام فى القوة الحاسة، وعندما ترتسم فى القوة الحاسة المشتركة تتأثر بها القوة الباصرة فترتسم تلك الصور فيها كذلك، وهذه الصور المرتسمة فى

القوة الباصرة تنعكس فى الهواء المضىء الموصل للبصر المنجاز بشعاع البصر وترتسم فيه كذلك.

على أن هذه الصور المرتسمة فى الهواء الموصل للبصر تنعكس هى بدورها إلى القوة الباصرة إلى العين، ثم تعكسها إلى الحاسة المشتركة، ومنها تعود أخيرًا إلى القوة المتخيلة، لأن كل هذه القوى متصل بعضها ببعض، فكأن هناك دورًا لهذا الانعكاس، وكانت مهمة هذا الدور هى إظهار ما يعطيه العقل الفعال تلك القوة المتخيلة من صور حتى تصبح مرئية لدى ذلك الإنسان الذى يتمتع بالقوة المتخيلة الكاملة جدًا.

على أن مقدرة هذه القوة المتخيلة القوية الكاملة لا تنتهى عند هذا الحد، بل فى استطاعتها كذلك أن تتقبل من العقل الفعال الجزيئات الحاضرة والمستقبلة فتكون لها بذلك النبوة بالأشياء الإلهية.

وإلى هذا أشار الفارابى بقوله: (ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية).

فعندما يصل الإنسان إلى هذه الدرجة من القوة فى قوته المخيلة، وهى أكمل الدرجات وأتمها، فإنه يكون قد وصل إلى أكمل وأتم المراتب التى يتمنى الوصول إليها، والأنبياء وحدهم هم الذين لهم مثل هذه القوة فى مخيلتهم، وهم الذين وصلوا هذه المرتبة العليا.

هذا هو تفسير المعلم الثانى للوحى والإلهام من الناحية السيكلوجية، وواضح أنه يتعارض مع كثير من النصوص الدينية الثابتة، فقد ورد أن

جبريل عليه السلام كان ينزل على النبى صل الله عليه وسلم فى صورة بعض الأعراب، وأنه كانت تسمع له صلصة كصلصلة الجرس، إلى غير ذلك من الآثار المتصلة بالوحى وكيفية نزوله.

والظاهر أن الفارابى لم يكن بالرجل الذى غابت عن ذهنه كل هذه الآثار، ولكنه لم يكن ليغيب عن ذهنه كذلك أنه فى ذلك الوقت لم يكن أمام من آمن بكل ما ورد ونقل، ولكن أمام من أنكر النبوة وهاجمها بعنف، فهو والحالة هذه، مضطر إلى اصطناع التأويل، والتسلح بأسلحة العقل، ووضع الحقائق الدينية فى قوالب عقلية ليقنع بها المنكرين.

ويحسن بنا قبل أن نختم هذا الموضوع أن نبين الرأى فى مسألة أخرى.

لقد قال دى بور ما يأتى: (والفارابى يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة وكذلك حكمة الأنبياء تفيض عن العقل الفعال، وهو يذكر النبوة بين حين وآخر، ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الإنسان فى العلم والعمل، ولكن هذا ليس رأيه الحقيقى، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التى تلزم عن فلسفته النظرية، فقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة فى الرؤيا والكشف والوحى ونحوها تتصل بالخيال فهى فى المرتبة الوسطى بين الإحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة، على أنه إذا كان الفارابى فى آرائه فى الأخلاق والسياسة، يجعل للدين شأنًا كبيرًا فى التهذيب، فهو يعده من حيث قيمته الأخيرة أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة).

ولكنا نرى أن الفارابى لم يلحظ هذه التفرقة، ورأينا هذا يتفق مع رأى أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور، حين يقول: (وليس هناك شك

فى أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة، ولكن الفارابى فيما يظهر له يأبه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بوساطة الفكر أم بوساطة المخيلة، مادام العقل الفعال مصدرها جميعًا، فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذى وصلت إلينا منه، بل بالأصلى الذى أخذت عنه.

والنبى والفيلسوف يرتشفان من معين واحد، ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة النبوية، والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحى وأثر من آثار الفيض الإلهى على الإنسان عن طريق التخيل أوالتأمل.

زد على ذلك أن المعلم الثانى يرى أيضًا أن النبى يستطيع أن يتقبل المعلومات لا بوساطة القوة المتخيلة فحسب، بل بوساطة قوة فكرية قدسية تمكنه من الصعود إلى عالم النور حين يتقبل الأوامر الإلهية، وهى كما يقول: (قوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات، ولا تصدأ مرآتها، ولا يمنعها شىء عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل، وذوات الملائكة التى هى الرسل، فتبلغ مما عند الله إلى عامة الخلق).

ومادام النبى يصبح فى مقدوره أن يتصل بالعقل الفعال بواسطة النظر والتأمل، فهل يستطيع أى إنسان الاتصال بالعقل الفعال إذا وصل إلى درجة من النظر والتأمل تساوى، ما وصل إليه النبى وإذا كان ذلك كذلك، فهل من الممكن عند النبوة مكتسبة لا فطرية؟

(لعل هذا هو الذى دفع علماء الكلام إلى أن يأخذوا على الفارابى

ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام ميلهم إلى عد النبوة أمرًا مكتسبًا، مع أن أهل الحق فيما يصرح الشهرستانى. يقولون: إن النبوة ليست صفة راجعة إلى النبى، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه، ولا استعدادًا نفسيًا يستحق به اتصالات بالروحانيات، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده.

وفى الحقيقة أن النبى -عند الفارابى- قد وهب قوة ممتازة فى مخيلته، فهو إنسان (قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل، قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال.. وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل، إما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم، عن العقل الفعال، الجزئيات).

وهذا النص وغيره من النصوص يدل دلالة واضحة على أن الفارابى يعد النبى مفطورًا، بفضل موهبة الله له قوة متخيلة ممتازة يستطيع بها الاتصال بالعقل الفعال ويتلقى منه الهداية والإرشاد، فلا محل إذن لقول المتكلمين من أن الفارابى يميل إلى وعد النبوة أمرًا مكتسبًا.

وإذا كان الفارابى قد قال بقوة قدسية ممتازة إلى جانب المخيلة الممتازة التى فطر عليها الأنبياء، فما هذا إلا لأن النبى بشر كسائر البشر يستطيع أن يصل إلى هذه القوة بفضل التأمل، ولكن الأساس -عنده- هو القوة المتخيلة الموهوبة التى فطر عليها، وهذا شىء غير ميسور لسائر البشر.

(ح) التأويل العقلى للسمعيات:

قلنا إن الفارابى اصطنع منهج التأويل فى كلامه عن نظرية النبوة، كى يحاول إقناع المنكرين للنبوة إقناعًا عقليًا، والحق أن التأويل العقلى

منهج استعمله كل من أراد التوفيق بين العقل والنقل، ففتح المعتزلة بابه على مصراعيه واعتمد عليه الفارابى، وتوسع فيه ابن سينا كل التوسع.

ولقد أجهد المعلم الثانى نفسه فى التأويل حين أراد التوفيق بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون، اعتمادًا على كتاب (إيثولوجيا) الذى ظنه، خطأ، من تأليف أرسطو وأجهد نفسه، أيضًا، فى مجال شرح نظرية العقول العشرة ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين.

وعلى الجملة، فإن فلسفة الفارابى التوفيقية تعتمد كثيرًا على التأويل كمنهج من مناهج التوفيق بين الفلسفة والدين، أو التقريب بين الأفكار الفلسفية التى تبدو متعارضة.

ولقد ضرب الفارابى بسهم وافر فى تأويل الأمور السمعية التى وردت فى الدين الإسلامى، والذى يعد إنكارها خروجًا على العقيدة، ففسرها تفسيرًا يرضى العقل أحيانًا، أو يتفق مع قوانين الطبيعة أحيانًا أخرى، وسنكتفى هنا بضرب مثلين، هما تفسيره للوح والقلم، وتفسيره للمعجزات.

1 - اللوح والقلم:

القلم –فى رأى الفارابى- ليس شيئًا جماديًا يكتب به، ولكنه ملك روحانى، واللوح ليس شيئًا مسطحًا يكتب عليه، ولكنه ملك روحانى كذلك.

وما الكتابة إلا تصوير للحقائق التى يتلقى القلم معانيها، ويستودعه الروح بالكتابة الروحانية، فينبعث القضاء أو مضمون أمر الله من القلم، وينبعث التقرير أو مضمون التنزيل من اللوح بقدر معلوم، ثم ينتقل الأمر من الملك الذى هو القلم ومن الملك الذى هو اللوح إلى ملائكة السماء،

ويفيض على ملائكة الأرض ويحصل الشىء المقدر فى الوجود.

2 - المعجزات:

إن النبى -فى رأى الفارابى- يختص بقوة قدسية يستطيع بها أن يأتى بالمعجزات، وهذا الأمر لا يخرج على قوانين الطبيعة، بل يتمشى معها، فعالم الأفلاك هو مصدر هذه القوانين، وما دامت القوة القدسية التى تختص بها روح النبى تتصل بهذا العالم وترتبط بالعقل الفعال، كان من الممكن أن تحصل أمور تبدو أنها على خلاف القوانين الطبيعية، وما هى كذلك.

(ح) الموسيقى:

كان الفارابى موسيقيًا بارعًا فقد روى ابن خلكان، أن الآلة المسماة بالقانون من وضعه وأنه أول من ركبها هذا التركيب، وحكى أيضا أن الفارابى كان ذات يوم فى مجلس سيف الدولة ابن حمدان، فقال له سيف الدولة:

(هل لك فى أن تأكل؟ فقال: لا، فهل تشرب؟ فقال: لا، فهل تسمع؟ فقال: نعم، فأمر سيف الدولة بإحضار القبان، فحضر كل ما هو فى هذه الصناعة بأنواع الملاهى، فلم يحرك أحد منهم آلته، إلا وعابه أبو نصر وقال له: أخطأت، فقال له سيف الدولة: هل تحسن فى هذه الصناعة شيئًا؟ فقال: نعم، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها، أخرج منها عيدانًا وركبها ثم لعب بها، فضحك كل من كان فى المجلس، ثم فكها وركبها تركيبًا آخر، ثم ضرب بها، فبكى كل من كان فى المجلس، ثم فكها، وغير تركيبها، وضرب بها ضربًا آخر، فنام كل من فى المجلس حتى البواب، فتركهم نيامًا وخرج).

ويعلق أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبدالرازق على ذلك بقوله: (ولئن كانت هذه الحكاية أدنى إلى الأساطير منها إلى التاريخ، فهى تشبه أن تكون غلوًا مجاورًا لا اختراعًا صرفًا).

وهذا حق، فإن للمعلم الثانى باعا طويلا فى الموسيقى، فقد ذكر الدكتور فارمر أنه ألف كتبًا موسيقية منها: كتاب الموسيقى الكبير، وكتاب الإيقاعات، وكتاب آخر بعنوان (كلام.. فى النقلة أو (فى النقرة) كما يرى مستر شتاينشنيدر Steinchneidr مضافًا إلى الإيقاع)، وفصل عن علم الموسيقى فى كتابه (إحصاء العلوم).

وذكر ابن أبي أصيبعة أن كتب الفارابى الموسيقية هى: كتاب الموسيقى الكبير، وقد ألفه للوزير أبى جعفر محمد بن القاسم الكرخى، وكتاب فى إحصاء الإيقاع، وكلام فى النقلة مضافًا إلى الإيقاع، وكلام فى الموسيقى.

وكتاب الموسيقى الكبير إنما جاءت تسميته بهذا الاسم من عند ابن أبى أصيبعة، وقد جاراه فى ذلك الدكتور فارمر، وفى الحق أنه كتاب كبير، ولكن اسمه الحقيقى هو (كتاب صناعة الموسيقى)، كما يظهر من افتتاحيته.

وينقسم الكتاب المذكور إلى قسمين: الأول فى المدخل إلى صناعة الموسيقى، (وقد ظنه البعض خطأ أنه كتاب مستقل)، ويقع فى مقالتين والثانى فى صناعة الموسيقى، ويتناول الكلام، فى أصول الصناعة وفى الآلات المشهورة وفى أصناف الألحان، وقد ذكر الفارابى فى مقدمته أنه ألفه بناء على طلب أبى جعفر محمد بن القاسم الكرخى.

هذا، وتوجد أربع نسخ من هذا الكتاب فى الخارج: واحدة فى ليدن،

والثانية فى ميلانو، والثالثة فى مكتبة الأسكوريال، والرابعة فى بيروت، كما أشار ديرلانجيه، وتوجد فى دار الكتب المصرية نسختان، واحدة كاملة، وهى التى كتب على غلافها (كتاب الموسيقى الكبير)، والأخرى ناقصة.

ويعتبر المعلم الثانى علم الموسيقى جزءًا من علم التعاليم، ويقول عنه إنه العلم الذى تعرف به صناعة الألحان، وهو قسمان: موسقى نظرية، وموسيقى عملية، ومن الآلات الموسيقية ما هى طبيعية مثل الحنجرة واللهاة وما فيها، ثم الأنف، وما هى صناعية مثل المزامير والعيدان وغيرها.

وينقسم علم الموسيقي النظرى إلى خمسة أجزاء: أولها المبادئ التى تستعمل فى استخراج ما فى هذا العلم، وثانيها البحث فى أصول هذه الصناعة وثالثها مطابقة ما تبين فى الأصول على أصناف الآلات، ورابعها القول فى أصناف الإيقاعات الطبيعية التى هى أوزان النغم، وخامسها البحث فى تأليف الألحان فى الجملة، ثم تأليف الألحان الكاملة.

الباب الثالث

آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى

1

زمان تأليف الكتاب ومكانه ونشره

لا نعلم شيئًا يقينًا عن تاريخ تأليف الفارابى لهذا الكتاب ولا عن البلاد التى ألفه فيها ولا عن أوضاعه الأولى وما أدخله عليه من تنقيح وزيادة فيما بعد، ومن أشهر ما قيل فى هذا الصدد ما ذكره ابن أبى أصيبعة فى كتابه (عيون الأنباء) من أن الفارابى قد (ابتدأ فى بغداد بتأليف كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة الضالة).

(هذه أقسام للمدينة ذكرها الفارابى فى فقرة من فقرات تابه، وهى الفقرة التى جعل عنوانها: (القول فى مضادات المدينة الفاضلة))، وحمله إلى الشام فى أواخر سنة 330هـ وتممه بدمشق فى سنة 331هـ، وحرره ثم نظر فى النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب، ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر سنة 337هـ).

وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة المستشرق الألمانى ديتريسى فى

مدينة ليدن سنة 1895، ثم طبع بعد ذلك عدة طبعات فى مصر وبيروت وغيرهما، ويقع الكتاب فى إحدى طبعاته المصرية (وهى الطبعة التى ظهرت سنة 1906) فى نحو مائة وخمس وعشرين صفحة من القطع المتوسط (طبعة مطبعة السعادة لناشرها مصطفى فهمى، ظهرت سنة 1906).

2

لغة (الفارابى) فى هذا الكتاب

ولغة (الفارابى) فى هذا الكتاب -كلغته فى جميع كتبه- لغة معقدة ركيكة تبين بصعوبة عما يقصده، ويرجع السبب فى ذلك إلى عوامل كثيرة، منها أن لسانه الأصلى ليس اللسان العربى، فقد تعلم العربية كما تعلم اللغات الأجنبية الأخرى التى كان يعرفها.

ولعل منها كذلك أن معرفته بلغات كثيرة حال بينه وبين تجويد اللغة العربية، ومنها أن فلاسفة المسلمين عامة كانوا يهدفون إلى محاكاة الأساليب الأجنبية التى كانت مراجعهم فى الفلسفة، فجاء الإغراب إلى أساليبهم من هذه المحاكاة، ومنها أن بعضهم كان يتعمد الإغراب تعمدًا حتى يظهر الفلسفة فى صورة بعيدة عن متناول العامة من الناس.

ومنها كذلك عمق الأفكار الفلسفية نفسها وكثرة مصطلحاتها، فكثيرًا ما يؤدى عمق التفكير وكثرة المصطلحات إلى عمق العبارة وغموضها.

ويزيد الأمر صعوبة أن النسخ المتداولة فى العالم العربى من هذا الكتاب مملوءة بالتحريف والأخطاء المطبعية.

3

موضوع الكتاب

قصد (الفارابى) من كتابه هذا إلى تكوين مجتمع فاضل من نوع المجتمعات التى فكر فيها من قبله طائفة من فلاسفة اليونان كجمهورية أفلاطون وبنشاى إفهيمير ومدينة الشمس لجمبول.

وقد أراد مثلهم أن ينشئ مدينته وفقًا للمبادئ الرئيسية التى تقوم عليها فلسفته وآراؤه فى السعادة والأخلاق والكون وخالقه وما وراء الطبيعة.

4

أقسام الكتاب

ولذلك قسم كتابه قسمين: قسم بدأ به ولخص فيه المبادئ الفلسفية التى يدين بها والتى سيراعيها إلى حد ما فى إنشاء مدينته، وقسم ختم به كتابه وشرح فيه شئون هذه المدينة وما ينبغى أن تكون عليه فى مختلف فروع حياتها.

ومع أن القسم الثانى هو المقصود بالذات من كتابه ومع أنه فى واقع الأمر لا يتوقف توقفًا كبيرًا على القسم الأول، فإنه لم يشغل إلا نحو خمسى الكتاب، بينما شغل القسم الأول نحو ثلاثة أخماسه.

5

محتويات القسم الفلسفى من الكتاب

يشتمل هذا القسم على خمس وعشرين فقرة وقد وقف الفارابى تسع فقرات فى فاتحته على البحث فى الموجود الأول وهو الله تعالى وبيان طائفة من صفاته (القول فى الموجود الأول، القول فى نفى الشريك عنه تعالى، القول فى نفى الضد عنه، القول فى نفى الحد عنه سبحانه، القول فى أن وحدته عين ذاته وأنه تعالى عالم وحكيم حق وحى وحياة، القول فى عظمته وجلالته ومجده تعالى، القول فى كيفية صدور جميع الموجودات عنه، القول فى مراتب الموجودات، القول فى الأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الأول تعالى مجده).

ثم وقف بقية فقرات هذا القسم (ستة عشرة فقرة) على بيان مراتب الموجودات الروحية والمادية وحالات كل طائفة منها وصلتها بالله تعالى وصلتها ببعضها ببعض وما إلى ذلك (القول فى الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير عن الواحد، القول فى الموجودات والأجسام التى لدينا، القول فى المادة والصورة، القول فى المقاسمة بين المراتب والأجسام الهيولانية والموجودات الإلهية، القول فيما تشترك الأجسام السماوية فيه، القول فيما فيه وإليه تتحرك الأجسام السماوية وإلى أى شىء تتحرك، القول فى الأحوال التى توجد فيها الحركات الدورية وفى الطبيعة المشتركة لها، القول فى الأسباب التى عنها تحدث الصورة الأولى، القول فى مراتب الأجسام الهيولانية فى الحدوث، القول فى تعاقب الصور على الهيولى، القول فى أجزاء النفس الإنسانية وقواها، القول كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفسها واحدة، القول فى القوة

الناطقة كيف تعقل وما سبب ذلك، القول فى الفرق بين الإرادة والاختيار وفى السعادة، القول فى سبب المنامات، القول فى الوحى ورؤية الملك).

وآراؤه فى الموجود الأول وهو الله تعالى (وهى الآراء التى ضمنها الفقرات التسع الأولى من هذا القسم) تتفق كل الاتفاق مع مبادئ الإسلام وما يقرره فى صدد الذات العليا وصفاتها،و تنم على قوة إيمان الفارابى وسلامة عقيدته وصفائها وتجردها من شوائب الزيغ والانحراف، فهو يقرر فى عبارات مشرقة رائعة أن الله تعالى (لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلا.. فلذا هو أزلى دائم الوجود بجوهره وذاته، من غير أن يكون به حاجة فى أن يكون أزليا إلى شىء آخر يمد بقاءه، بل هو بجوهره كاف فى بقائه ودوام وجوده.. وهو الموجود الذى لا يمكن أن يكونله سبب به أو عنه أو له كان وجوده، فإنه ليس بمادة ولا قوامه فى مادة ولا فى موضوع أصلا، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع.

ولا أيضا له صورة، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا فى مادة.. وهو مباين بجوهره لكل ما سواه، ولا يمكن أن يكون الوجود الذى له لشىء آخر سواه.. وهو فى نهاية الكمال، ولكن لضعف عقولنا نحن ولملامستها المادة والعدم، يعتاص إدراكه، ويصعب علينا تصوره ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده.

فإن إفراط كماله يبهرنا فلا نقوى على تصوره على التمام.. فكماله بما هو نور يبهر الأبصار فتحار الأبصار عنه).

ولكنه فى آرائه عن الموجودات الثوانى ومراتب الموجودات وحالاتها وصلتها بالموجود الأول وصلتها بعضها ببعض وما إلى ذلك (وهى الآراء التى ضمنها الفقرات الست عشرة الأخيرة من هذا القسم) قد تأثر تأثرًا

كبيرًا بالأفلاطونية الحديثة بوجه خاص (مذهب مدرسة الإسكندرية التى كان زعيمها أفلوطين ولد سنة 205 وتوفى سنة 270م)، وذهب إلى ما ذهبت رليه من وجود عقول وأرواح تنبثق عن الله وتشرف على الموجودات.

بل إنه لم يكتف بما اخترعته الأفلاطونية الحديثة من عقول رأرواح، بل زادها عقولا ونفوسًا وأفلاكا، حتى لتحسب أن صاحب هذه الآراء شخص آخر غير صاحب الآراء المدونة فى الفقرات التسع الأولى من هذا القسم من مؤلفه فى صدد الله تعالى وصفاته وكماله.

فهو يذهب إلى أن الموجودات تنقسم قسمين: موجودات روحية، وموجودات مادية.

1 - أما الموجودات الروحية فيرتب طوائفها من الأعلى إلى الأِل منه ترتيبًا تنازليًا فى ست مراتب، إحداها مرتبة الكائن الأول أو السبب الأول وهوالله تعالى وثانيتها مرتبة العقول التسعة المحركة للأجرام السماوية وهى: العقل الأول المحرك للسماء الأولى، والعقل الثانى المحرك لكرة الكواكب الثابتة، والعقل الثالث المحرك لكرة زحل، والعقل الرابع المحرك لكرة المشترى، والعقل الخامس المحرك للمريخ، والعقل السادس المحرك للشمس، والعقل السابع المحرك للزهرة، والعقل الثامن المحرك لعطارد، والعقل التاسع المحرك للقمر، والمرتبة الثالثة مرتبة العقل الفعال فى الإنسانية.

والمرتبة الرابعة مرتبة النفس الإنسانية، والمرتبتان الخامسة والسادسة مرتبتا الهيولى والصورة، والهيولى هو المبدأ الأول الذى تشترك الأجسام فى كونها أجسامًا، والصورة هى المبدأ الذى يعين

الهيولى ويعطيها ماهية خاصة.

هذا، والمراتب الثلاث الأولى وهى مراتب الله تعالى والعقول العشرة هى فى نظر الفارابى مراتب روحية محضة، أى لا صلة لها بالمادة مطلقا، على حين أن المراتب الثلاثة الأخيرة، وهى مرتبة النفس الإنسانية ومرتبة الهيولى ومرتبة الصورة، لها صلة بالأجسام وإن كانت فى ذاتها أمورًا روحية غير جرمية.

والعقول فى نظر الفارابى تنبثق عن الله تعالى مباشرة كما ينبثق الضوء عن الشمس وتفعل أفعالها وفق غرضه بدون واسطة، فهى فى المرتبة الثانية بعده، وأفعالها أشرف أفعال الكائنات الأخرى جميعًا، وأما النفس الإنسانية والهيولى ولاصورة فإنها تتصل بالله لواسطة العقول، فمرتبها تجىء بعد مرتبة العقول.

ويعبر الفارابى فى كتابه هذا عن نظريته فى العقول فى عبارات مبهمة غامضة إذ يقول: (ويفيض من الأول (أى من الله تعالى) وجود الثانى، فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول.. وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى (أى إن هذا الوجود الثانى هو العقل المنبثق عن الله والمشرف على السماء الأولى).

والثالث أيضًا وجوده لا فى مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة (أى إن هذا الموجود الثالث هو العقل المنبثق عن الله والمشرف على كرة الكواكب الثابتة)، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع، وهذا أيضا وجوده لا فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما

يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل (أى إن هذا الموجود الرابع هو العقل المنبثق عن الله والمشرف على كرة زحل...) واستمر الفارابى بهذا التسلسل وفى هذه الصيغ نفسها إلى أن انتهى من العقول العشرة السابق بيانها.

2 - وأما الموجودات المادية فيرتب الفارابى طوائفها من الأعلى إلى الأخس ترتيبًا تنازليًا فى ست مراتب كذلك: إحداها أجسام الآدميين، والثانية أجسام الحيوانات الأخرى، والثالثة أجسام النباتات، والرابعة أجسام المعادن، والخامسة الأجرام السماوية، والسادسة المواد الأولية المشتركة وهى الماء والهواء والتراب والنار وما جانسها كالبخار واللهب.

فأجسام الآدميين والحيوانات والنباتات من بين مراتب الأشياء المادية هى أرقاها جميعا وأقربها إلى السبب الأول وهو الله تعالى، ودونها فى ذلك الأجسام السماوية، وأبعدها جميعا مرتبة عن السبب الأول الأجسام الهيولانية أى المواد الأولية التى تشترك فيها الموجودات المادية وهى الماء والهواء والتراب والنار وما تولد منها.

وفى هذا يقول: (إن البرية (يقصد بها أجسام الأناسى والحيوانات والنبات، أى الأجسام الحية) من المادة تقرب من الأول (أى من السبب الأول وهو الله تعالى، أى إنها أقرب الأشياء المادية إليه)، ودونها الأجسام السماوية، ودون السماوية الأجسام الهيولانية، وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه، إلا أنها تقتفى الغرض بمراتب.

وذلك أن الأخس يقتفى غرض ما هو فوقه قليلا، وذلك يقتفى غرض ما هو فوقه، وأيضا كذلك للثالث غرض ما هو فوقه، إلى أن تنتهى إلى التى ليس بينها وبين الأول واسطة أصلا..).

6

محتويات القسم الاجتماعى من الكتاب

وضع الفارابى فى هذا القسم ما يصح تسميته (تصميمًا) لمدينته الفاضلة، وقد جاء تصميمه هذا مشبهًا فى معظم نواحيه لتصميم أفلاطون لجمهوريته مع بعض فروق يسيرة تأثر فيها فيلسوفنا بمبادئ الدين الإسلامى على الأخص.

ويشتمل هذا القسم على اثنتى عشرة فقرة أعطاها العناوين الآتية:

(القول فى احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، القول فى العضو الرئيس، القول فىخصال رئيس المدينة الفاضلة، القول فى مضادات المدينة الفاضلة، القول فى اتصال النفوس بعضها ببعض، القول فى الصناعات والسعادات، القول فى أهل هذه المدن، القول فى الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة، القول فى آراء أهل المدن الجاهلة والضالة، القول فى العدل، القول فى الخشوع، القول فى المدن الجاهلة).

وقد بدأ قسمه هذا بالكلام على احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، فقرر أن الإنسان اجتماعى بطبعه من جهة ومضطر إلى هذا الاجتماع اضطرارًا لسد حاجاته من جهة أخرى، وأنه من أجل ذلك نشأت الجماعات الإنسانية، وفى هذا يقول: (وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال.. ولهذا كثرت أشخاص الناس فحصلوا فى المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية).

وهذه المجتمعات ترجع فى نظره إلى قسمين: مجتمعات كاملة وهى ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بوجه كامل لتحقيق سعادة الأفراد، ومجتمعات ناقصة وهى ما لايتحقق فيها هذا التعاون الكامل ولا تستطيع أن تكفى نفسها بنفسها.

والمجتمعات الكاملة ثلاث مراتب، فأرقاها مرتبة اجتماع العالم كله فى دولة واحدوتحت سيطرة حكومة واحدة، وأقل منها كمالا اجتماع أمة فى جزء من المعمورة تحت سيطرة حكومة مستقلة، وأقلها جميعا فى الكمال اجتماع أهل مدينة فى جزء من الأمة تحت سلطة رئيس.

والمجتمعات الناقصة ثلاث مراتب كذلك، فأقلها نقصًا وأدناها إلى المجتمعات الكاملة اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة (والمحلة جزء من المدينة)، وأكثر منها نقصًا اجتماع أهل السكة (وهى جزء من المحلة) وأحطها جميعًا منزلة اجتماع أفراد أسرة فى منزل.

فمن هذه المجتمعات يتكون سلم متدرج: فى قمته العالم الإنسانى مندمجة شعوبه بعضها فى بعض ومكونة لدولة واحدة، وفى أدنى درجة منه المجتمع العائلى.

وفى هذا يقول (... فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة، والكاملة ثلاث:

عظمي ووسطى وصغرى، فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة، وغير الكاملة: اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع فى سكة، ثم اجتماع في منزل، وأصغرها اجتماع فى المنزل، والمحلة والقرية هما جميعًا لأهل المدينة: إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة، والمحلة للمدينة على أنها

جزؤها والسكة جزء المحلة، والمنزل جزء السكة، والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة).

ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابى وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعًا لم يذكره أحد من قبله من فلاسفة اليونان الذين اغترف من فلسفتهم كأفلاطون وأرسطو، فهولاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم وهو الدويلات الصغيرة التى تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها أو من بعض مدن وتوابعها.

ولعل ذلك يرجع إلى تأثر الفارابى بتعاليم دينه، إذ إن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة واحدة هى حكومة الخليفة.

وقد أغفل الفارابى النوعين الأولين من المجتمعات الكاملة وهى اجتماع العالم واجتماع الأمة، وقصر كلامه على اجتماع المدينة، وما يجب توافره فى مجتمعها حتى تكون فاضلة سعيدة، ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى أمرين، أحدهما أنه رأى أن اجتماع العالم كله على الصورة التى ذكرها هو اجتماع مثالى ولكنه متعذر التحقق، والآخر أن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعات وبفسادها يعتورها الفساد، فالكلام على الأمور التى يجب توافرها حتى تكون كاملة – وهو الذى عرض له الفارابى – يعد شرحًا لدعائم الفضل فى سائر المجتمعات الإنسانية الكاملة.

والمدينة الفاضلة فى نظره هى ما تتحقق فيها سعادة الأفراد على أكمل وجه، ولا يكون ذلك إلا إذا تعاون أفرادها على الأمور التى تنال بها السعادة واختص كل منهم بالعمل الذى يحسنه وبالوظيفة المهيأ لها بطبعه.

وفى هذا يقول: (فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة.. والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه).

وأهم وظائف المدينة وأكبرها خطرًا فى نظر الفارابى هى وظيفة الرياسة.

وذلك لأن رئيس المدينة هو السلطة العليا التى تستمد منها السلطات، وهو المثل الأعلى الذى ينتظم جميع الكمالات، فهو مصدر حياة مدينته وقوام نظامها، ومنزلته من سائر أفرادها كالقلب من أعضاء الجسم، بل إن منزلته منهم كمنزلة الله عز وجل من العقول وسائر الموجودات.

ولذلك لا يصلح للرياسة إلا من زود بصفات فطرية ومكتسبة يتمثل فيها أقصى ما يمكن أن يصل إليه الكمال فى الجسم والعقل والعلم والخلق والدين.

أما الصفات الفطرية فقد اشترط الفارابى أن يتوافر منها فى رئيس المدينة اثنتا عشرة صفة: (إحداها أن يكون تام الأعضاء، قواها مواتية أعضاءها على الأعمال التى من شأنها أن تكون بها (أى أن تكون قوى الأعضاء مواتية لها على الأعمال التى خلقت لها والتى هى قوامها).. ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ويتلقاه، يفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر فى نفسه، ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه فى الجملة، فلا يكاد ينساه، ثم أن يكون جيد الفطنة ذكيًا إذ رأى الشىء بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل.

ثم أن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة، ثم أن يكون محبًا للعلم والاستفادة منقادًا له سهل القبول لا يؤلمه تعب العلم ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه، ثم أن يكون غيره شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنبًا بالطبع للعب (يقصد به اللهو وضياع الوقت فيما لا يجدى) مبغضًا للذات الكائنة عن هذه (أى أن يكون مبغضًا لما ينجم عن الأمور السابقة من لذات).

وأما الصفات المكتسبة فقد اشترط الفارابى أن يتوافر منها فى رئيس المدينة لست صفات (أحدها يكون حكيمًا، والثانى أن يكون عالمًا حافظًا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة محتذيًا بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها.

والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه فى ذلك محتذيًا حذو الآئمة الأولين.

والرابع أن يكون له جودة رؤية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التى تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحريًا بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة، والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى التي استنبطت بعدهم مما احتذى فيه حذوهم، والسادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن تكون معه الصناعات الحربية الخدمة والرئيسة).

وقد اعترف الفارابى أنه من النادر أن تتوافر هذه الصفات جميعا فى شخص واحد، وفى ذلك يقول (واجتماع هذه كلها فى إنسان عسر، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل

من الناس).

ومع ذلك فإنه قد أضاف إليها صفة أخرى زادت الأمور استحالة وتعذرًا،وقد تأثر فى هذه الصفة —التى لم يرد لمثلها ذكر فى الصفات التى اشترطها أفلاطون فى رئيس جمهوريته- ببعض الاتجاهات الأفلاطونية الحديثة وببعض نزعات صوفية إسلامية وبما يقرره الدين الإسلامى عن صفات الرسول وصلته بالله عن طريق الوحى، وهذه الصفة هى اتحاد الرئيس بالعقل الفعال، وهو العقل المشرف على الإنسانية (آخر العقول العشرة السابق بيانها فى الفقرة الخامسة من هذا الفصل) الذى ينبعث عن الله تعالى مباشرة، كما ينبعث الضوء عن الشمس.

فيستحيل الرئيس بذلك إلى كائن روحى يمتزج بالعقول ويتصل بالملأ الأعلى ويتلقى عن هذا الملأ بطريق مباشر نفحات الوحى والإشراق، وفى ذلك يقول:

(إنما يكون ذلك الإنسان إنسانًا قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل، قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا.

وتكون هذه القوة معدة بالطبع لتقبل، إما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم، عن العقل الفعال الجزئيات إما بنفسها وإما بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها.. ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شىء آخر).

ويرى الفارابى أن أفراد المدينة أنفسهم لا تتحقق سعادتهم ولا تصبح مدينتهم فاضلة إلا إذا ساروا على غرار رئيسهم وأصبحوا صورة منه، وأن الرئيس لا يعد مؤديًا رسالته إلا إذا وصل بهم إلى هذا المستوى الرفيع.

وفى هذا يقول: (وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة: فإن أجزاءها كلها (أى أهلها وأفرادها) ينبغى أن تحتذى بأفعالها مقصد رئيسها الأول).

ومن هذا يظهر أن المدينة الفاضلة التى أقام الفارابى قواعدها فى كتابه هى مدينة يرأسها إنسان لا تقل منزلته كثيرًا عن منزلة الأنبياء والملائكة ويتألف أفرادها من قديسين، ومدينة كهذه لا يتاح وجود مثلها فى عالمنا الدنيوى.

بيد أنه يظهر أن الفارابى لا ينظر إلى مدينته ولا ينظر إلى رئيسها نظرته إلى أمور غير ممكنة التحقق، بل يرى أنه من الممكن أن تتحقق هذه المدينة ومن الممكن أن يوجد لها رئيس، إذ من الممكن فى نظره أن يصل الإنسان إلى مستوى المتزاج بالعقل الفعال وإن كان ذلك نادرًا ومقصورًا على أفراد زكت أنفسهم ووصلت أرواحهم إلى أرقى درجات الصفاء، ويساعد الفرد على الوصول إلى هذه المنزلة - بجانب ما يزوده الله به من استعداد فطرى- عكوفه على التأمل والتفكير، فبذلك تتهذب نفسه، وتتخلص من أدران المادة والجسم ويرقى إلى عالم العقول، فيمتزج بها ويغمره نورها الوهاج فيكمل صفاؤه.

النص الأصلي

لكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة

ومضاداتها للفارابي



الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريئ من جميع أنحاء القصص. وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، إما واحداً وإما أكثر من واحد.

وأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها. فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب. ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلاً.

والعدم والضد لا يكونان إلا فيما دون فلك القمر. والعدم هو لا وجود ما شأنه أن يوجد ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة، ولا على نحو من الأنحاء، ولا إمكان أن لا يوجدن ولا بوجه ما من الوجوه. فلهذا هو أزلي، دائم الوجود بجوهره وذاته، من غير أن يكون به حاجه في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر بمد بقاءه، بل هو بجوهره كاف في بقائه ودوام وجوده.

ولا يمكن أن يكون وجود أصلاً مثل وجوده، ولا أيضاً في مثل مرتبة وجوده وجودن يمكن أن يكون له أو يتوافر عليه.

وهو الوجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به، أو عنه، أو له كان وجوده. فإنه ليس بمادة، ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً. بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع، ولا أيضاً له صورة، لان الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة، ولو كان كذلك لكان قوامه بجزئية الذين منهما التلف، ولكان لوجوده سبب، فإن كل واحد من أجزائه سبب لوجود جملته، وقد وضعنا أنه سبب أول.

ولا أيضاً لوجوده عرض وغاية حتى يكون، إنما وجوده لينم تلك الغاية

وذلك الغرض، وإلا لكان ذلك سبباً ما لوجوده، فلا يكون سبباً أولاً.

ولا أيضاً استفاد وجوده من شيء آخر أقدم منه، وهو من أن يكون استفاد ذلك مما هو دونه أبعد.

وهو مباين بجوهره لكل ما سواه، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشئ آخر سواه، لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شئ آخر له أيضاً هذا الوجود مباينة أصلاً، ولا نغير أصلاً، فلا يكون اثنان. بل يكون هناك ذات واحدة فقط؛ لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه، فيكون فيه الشيء الذي باين كل واحد منهما الآخر جزءاً مما به قوام وجودهما، والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر، فيكون كل واحد منهما منقسماً بالقول، ويكون كل واحد من جزئية سبباً لقوام ذاته، فلا يكون أولاً بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده؛ وذلك محال.

وإن كان ذلك الآخر هو الذي فيه ما باين به هذا، ولم يكن في هذا شئي يباين به ذلك إلا بعد الشيء الذي به باين ذلك، لزم أن يكون الشيء الذي به باين ذلك الآخر هذا، هو الوجود الذي يخص ذاك. ووجود هذا مشترك لهما، فإذن ذلك الآخر وجوده مركب من شيئين من شيء يخصه، ومن شيء يشارك به هذا، فليس إذن وجود ذاك هو وجود هذا، بل ذات هذا بسيط غير منقسم، وذات ذلك منقسم، فلذلك إذن جزأن بهما قوامه. فلوجوده إذن سبب فوجوده إذن دون وجود هذا وأنقص منه، فليس هو إذن من الوجود في الرتبة الأولى.

وأيضاً، فإنه لو كان مثل وجوده في النوع خارجاً منه شيء آخر، لم يكن تام الوجود، لأن التام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً منه وجود من

نوع وجوده وذلك في أي شيء كان. لأن التام في العظم هو مالا يوجد عظم خارجاً منه، والتام في الجمال ه الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً منه. وكذلك التام في الجوهر هو ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجاً منه، وكذلك كل ما كان من الأجسام تاماً، لم يكن أن يكون من نوع شيء آخر غيره، مثل الشمس والقمر وكل واحد من الكواكب الآخر. إذا كان الأول تام الوجود لم يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر غيره، فإذن هو منفرد الوجود وحده، فهو واحد من هذه الجهة.

وأيضاً فإنه لا يمكن أن يكون له ضد، وذلك يتبين إذا عرف معنى الضد، فغن الضد مباين للشيء؛ فلا يمكن أن يكون ضد الشيء هو الشيء أصلاً. ولكن ليس كل مباين هو الضد. ولا كل ما الم يمكن أن يكون هو الشيء هو الضد. لكن كل ما كان مع ذلك معانداً، شأنه أن يبطل كل واحد منهما الآخر ويفسده إذا اجتمعا، ويكون شأن كل واحد منهما أنه أن يوجد حيث الآخر موجود يعدم الآخر، ويعدم من حيث هو موجود فيه لوجود الآخر في الشيء الذي كان فيه الأول. وذلك عام في كل شيء يمكن أن يكون له ضد. فإنه إن كان الشيء ضد للشيء في فعله، لا في سائر أحواله، فإن فعليهما فقد بهذه الصفة. فإن كانا متضادين في كيفيتهما، فكيفيتهما بهذه الصفة، وإن كانا متضادين في جوهرهما فجوهرهما في هذه الصفة.

وإن كان الأول له ضد فهو من ضده بهذه الصفة، فيلزم أن يكون شأن كل واحد منهما أن يفسد، وأن يمكن في الأول أن يبطل عن ضده، ويكون ذلك في جوهره، وأن يمكن في الأول أن يبطل عن ضده، ويكون ذلك في جوهره. وما يمكن أن يفسد فليس قوامه وبقاؤه في جوهره، بل يكون

جوهره غير كاف في أن يبقى موجوداً، لا أيضاً يكون جوهره كاف في أن يحصل موجوداً، بل يكون ذلك يعبره، وأما ما أمكن أن لا يوجد فلا يمكن أن يكون أزلياً، وما كان جوهره ليس بكاف في بقائه أو وجوده، فلوجوده أو بقائه سبب آخر غيره، فلا يكون أولاً. وأيضاً فإن وجوده إنما يكون لعدم ضده. فعدم ضده إذن هو سبب وجوده، فليس إذن هو السبب الأول على الإطلاق. وأيضاً فإنه يلوم أن يكون لهما أيضاً حيث ما مشترك، قابل لهما، حتى يمكن بتلاقيهما فيه أن يبطل كل واحد منهما الآخر، إما موضوع أو جنس أو شيء آخر غيرهما؛ ويكون ذلك ثابتاً، ويتعاقب هذان عليه. فلذلك إذن هو أقدم وجوداً من كل واحد منهما.

وإن وضع واضع شيئاً غير ما هنو بهذه الصفة ضد لشيء، ليسُ الذي يضعه ضدا، بل مباينة أخرى سوى مباينة الضد؛ ونحن لا ننكر أنْ يكون الأول مباينات آخر سوى مباينة الضد وسوى ما يوجد وجوده.

فإذا لم يكن أن يكون موجوداً ما في مرتبة وجوده، لأن الضدين هما في رتبة واحدة من الوجود. فإذن الأول منفرد بوجوده، لا يشاركه شيء آخر أصلاً موجود في نوع وجوده. فهو إذن واحد. وهو مع ذلك منفرداً أيضاً برتبته وحده. فهو أيضاً واحد من هذه الجهة.

وأيضاً، فإنه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره، وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح معناه يدل كل جزء من أجزائه على جزء مما يتجوهر به، فإنه كان كذلك كانت الأجزاء التي بها تجوهره أسباباً لوجوده على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليه أجزاء حد الشيء أسباباً لوجود المحدود، وعلى جهة ما تكون المادة والصورة أسباباً لوجود المتركب منهما. وذلك غير ممكن فيه. إذ كان أولاً وكان لا

سبب لوجوده أصلاً.

فإذا كان لا ينقسم هذه الأقسام، فهو من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الإنقسام أبعد. فمن هنا يلزم ضرورة أيضاً أن لا يكون له عظم، ولا يكون جسماً أصلاً، فهو أيضاً واحد من هذه الجهة، وذلك أن أحد المعاني التي يقال عليها الواحدان هو ما لا ينقسم، فإن كل شئ كان لا ينقسم من وجه ماء، فهو واحد من تلك الجهة التي بها لا ينقسم، فإنه إن كان من جهة فعله، فهو واحد من تلك الجهة، وإن كان من جهة كيفيته، فهو واحد من جهة الكيفية. وما لا ينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره فإذن كان الأول غير منقسم في جوهره.

وأنه تعالى عالم وحكيم وأنه حق وحي وحياة فإن وجوده الذي ينحاز عما سواه من الموجودات لا يمكن أن يكون غير هو به في ذاته موجود. فلذلك يكون انحيازه عن ما سواه توحده في ذاته. وإن أحد مغاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود الوجود الذي يخصه. وهذا المعنى من معاني الواحد يساوق الموجود الأول. فالأول أيضاً بهذا الوجه واحد، وأحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه.

ولأن ليس بمادة، ولا مادة له بوجه من الوجوه فإنه بجوهره عقل بالفعل، لأن المانع للصورة أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل، هو المادة التي فيها يوجد الشيء. فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج إلى مادة، كان ذلك الشيء بجوهره عقلاً بالفعل: وتلك حال الأول. فهو إذن عقل بالفعل، وهو أيضاً معقول بجوهره. فإن المانع أيضاً للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة. وهو معقول من جهة ما هو عقل؛ لأن الذي هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى

الذي هو له أكمل الوجودن وبانه معقول صادف به الذي عقله الموجود على ما هو موجود. وليس يحتاج في أن يكون حقاً لما هو معقول إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله. وأيضاً أولى بما يقال عليه حق بالوجهين جميعاً. وحقيقته ليست هي شيئاً سوى أنه حق. وكذلك في أنه حي، وأنه حياة. فليس يدل بهذين على ذاتين، بل على ذات واحدة. فإن معنى الحي أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم. كما ان إنما يقال لنا أحياء أولاً، إذا منا ندرك أحسن المدركات بأحسن إدراك. فإنا إنما يقال لنا أحياء إذا كنا ندرك المحسوسات، وهي أحسن المعلومات، بالإحساس الذي هو أفضل عقل إذا عقل وعلم أفضل المعقولات بأفضل علم، فهو أحرى أن يكون حياً، لأنه يعقل من جهة ما هو عقل، وأنه عاقل وأنه عقل، وأنه عالم وإنه علم، هو فيه معنى واحد. وكذلك أنه حي، وأنه حياة، معنى واحد. وأيضاً فإن اسم الحي قد يستعار لغير ما هو حيوان، فيقال على كل موجود كان على كمال الأخير، وعلى كل ما يدفع من الوجود والكمال إلى حيث يصدر عنه ما من شأنه أن يكون منه، كما من شأنه أن يكون منه. فعلى هذا الوجه إذا كان الأول وجوده أكمل وجود، كان أيضاً أحق باسم الحي من الذي يقال على الشيء باستعارة.

وكل ما كان وجوده أتم فإنه إذا علم وعقل كان ما يعقل عنه ويعلم منه أتم، إذا كان المعقول منه في نفوسنا مطابقاً لما هو موجود منه: فعلى حسب وجود الخارج عن نفوسنا يكون معقوله في نفوسنا مطابقاً لوجوده، وإن كان ناقص الوجود، كان معقوله في نفوسنا معقولاً أنقص. فإن الحركة والزمان واللانهاية والعدم وأشباهها من الموجودات

خارجة عنه تعلقه؛ بل هو بنفسه ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل، وبأن ذاته تعلقه «يصير» معقولاً بالفعل. وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته. فإن الذات التي تعقل هي التي تُعقل، فهو عقل من جهة ما هو معقول؛ فإنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل، بل كان معقولاً بالقوة ثم صار معقولاً بالفعل بعد أن عقله العقل. فليس إذن المعقول من الإنسان هو الذي يعقل، ولا العقل منه أبداً هو المعقول، ولا عقلنا نحن من جهة ما هو عقل هو معقول، ونحن عاقلون لا بأن جوهرنا عقل؛ فإن ما نعقل ليس هو الذي به تجوهرنا. فالأول ليس كذلك، بل العقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد، وذات واحدة، وجوهر واحد غير منقسم.

وكذلك الحال في أنه عالم، فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته؛ ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم. وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره، فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم. فهو ذات واحدة وجوهر واحد.

وكذلك في أنه حق. فإن الحق يساوق الوجود، والحقيقة قد تساوق الوجود، فإن حقيقة الشيء هي الوجودن الذي يخصه. وأكمل الوجود هو قسطه من الوجود؛ وأيضاً فإن الحق قد يقال على المعقول الذي صادف به العقل الموجود حتى يطابقه. وذلك الموجود من جهة ما هو معقول، يقال له إنه حق، ومن جهة ذاته من غير أن يضاف إلى ما يعقله يقال إنه موجود. فالأول يقال إنه حق بالوجهين جميعاً، بأن وجوده

فالمعقول من كل واحد منها في نفوسنا معقول ناقص، إذا كانت هي في أنفسها موجودات ناقصة الوجود. والعدد والمثلث والمربع وأشباهها فمعقولاتها في أنفسنا أكمل لأنه هي في أنفسها أكمل وجوداً، أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً. ونحن نجد أمر على غير ذلك، فينبغي أن نعلم أنه من جهته ير معتاص الإدراك، إذ كان في نهاية الكمال؛ ولكن لضعف قوى عقولنا نحن وملابستها المادة والعدم، يعتاص إدراكه ويعسر علينا توصره، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده، فإن إفراط كماله يبهرنا، فلا نقوي على تصوره على التمام، كما أن الضوء هو أو المبصرات وأكملها وأظهرها، به يصير سائر المبصرات مبصرة، وهو السبب في أن صارت الألوان مبصرة. ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر، كإدراك البصر له أتم. ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك، فإنه كلما كان أكبر كان أبصارنا له أضعف، ليس لأجل خفاته ونقصه، بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة؛ ولكن كماله، بما هو نور يبهر الأبصار، فتحار الأبصار عنه.

كذلك قياس السبب الأول والعقل الأول والحق الأول، وعقولنا نحن. ليس نقص معقوله عندنا لنقصانه في نفسه، ولا عسر إدراكنا له لعسرة في وجوده، لكن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصوره.

فتكون المعقولات التي هي في أنفسنا ناقصة، وتصورنا لها ضعيف. وهذا على ضربين: ضرب ممتنع من جهة ذاته أن يتصور فيعقل تصوراً تاماً لضعف وجوده ونقصان ذاته وجوهره، وضرب مبذول من جهة فهمه وتصوره على التمام وعلى أكمل ما يكون.

ولكن أذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة، لضعفها وبعدها عن جوهر ذلك

الشيء، من أن يتصور على التمام وعلى ما هو عليه من كمال الوجود. وهذان الضربان كل واحد منهما هو من الآخر في الطرف الأقصى من الوجود: أحدهما في نهاية الكمال، والآخر في نهية النقص.

ويجب إذا كنا نحن منتبسين بالمادة، كانت هي السبب في أن صارت جواهرنا جوهراً يبعد عن الجوهر الأول، إذ كلما قربت جواهرنا منه، كان تصورنا له أتم وأيقن. وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلاً بالفعل. وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون.

وإن العظمة والجلالة والمجد في الشيء إنما يكون بحسب كماله، إما في جوهره، وإما في عرض من خواصه. وأكثر ما يقال ذلك فينا، إنما هو لكمال ما لنا في عرض من أعراضنا، مثل اليسر والعلم، وفي شيء من أعراض البدن. والأول لما كان كفاله بايناً لكل كمال، كانت عظمته وجلاله ومجده بايناً لكل ذي عظمة ومجد، وكانت عظمته ومجده الغايات فيما له من جوهره لا في شئ آخر خارج عن جوهره وذاته؛ ويكون ذا عظمة في ذاته وذا مجد في ذاته؛ أجله غيره أو لم يجله، عزمه غيره أو لم يعظمه، مجده غيره أو لم يمجده.

والجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل، ويحصل له كماله الأخير. وإذ كان الأول وجوده أفضل الوجود، فجماله فائق الجمال كل ذي الجمال، وكذلك زينته وبهاؤه.

ثم هذه كلها له في جوهره وذاته؛ وذلك في نفسه وبما يعقله من ذاته. وأما نحن، فإن جمالنا وزينتنا وبهاءنا هي لنا بأعراضنا، لا بذاتنا؛ وللأشياء الخارجة عنا، لا في جوهرنا. والجمال فيه والكمال ليسا هما

فيه سوى ذات واحدة، وكذلك سائرها.

واللذة والسرور والغبطة، إنما ينتج ويحصل أكثر بأن يدرك الأجمال والأبهى والأزين بالإدراك الأتقن والأتم. فإذا كان هو الأجمال في النهاية والأبهى والأزين، فإدراكه لذاته الإدراك الأتقن في الغاية، وعلمه بجوهره العلم الأفضل على الإطلاق، واللذة التي يلتذ بها الأول لذة لا نفهم نحن كنهها ولا ندري مقدار عظمها إلا بالقياس والإضافة إلى ما نجده من اللذة، عندما نكون قد أدركنا ما هو عندنا أكمل وأبهى إدراكاً، وأتقن وأتم، إما بإحساس أو تخيل أو بعلم عقلي. فإنا عند هذه الحال يحصل لنا من اللذة ما نظن أنه فائق لكل لذة في العظم، ونكون نحن عند أنفسنا مغبوطين بما نلنا من ذلك غاية الغبطة، وإن كانت تلك الحال منا يسيرة البقاء سريعة الدثور. فقياس علمه هو وإدراكه الأفضل من ذاته والأجمل والأبهى إلى علمنا نحن، وإدراكنا الأجمل والأبهى عندنا، هو قياس سروره ولذته واغتباطه بنفسه إلى ما ينالنا من اللذة والسرور والاغتباط بأنفسنا. وإذن كأن لا نسبة لإدراكنا نحن إلى إدراكه، ولا لمعلومنا إلى معلومة، ولا للأجمل عندنا إلى الأجمل من ذاته؛ وإن كانت له نسبة فهي نسبة ما يسيره. فإن لا نسبة لإلتذاذنا وسرورنا واغتباطنا لأنفسنا إلى ما للأول من ذلك. وإن كانت له نسبة فهي نسبة يسيرة جداً. فإنه كيف يكون نسبة لما هو جزء يسير إلى ما مقداره غير متناه في الزمان، ولنا هو أنقص جداً إلى ما هو في غاية الكمال.

وإن كان ما يلتذ بذاته ويسر به أكثر ويغتبط به اغتباطاً أعظم، فهو يحب ذاته ويعجب بها إعجاباً بنسبته. ونسبته إلى عشقنا لما نلتذ به من فضيلة ذاتنا كنسبة فضيلة ذاته هو، وكمال ذاته. إلى فضيلتنا نحن

وكمالنا الذي نعجب به من أنفسنا، والمحب منه هو المحبوب بعينه، والمعجب منه هو المعجب منه، والعاشق منه هو المعشوق. وذلك على خلاف ما يوجد فينا، فإن المعشوق منا هو الفضيلة والجمال، وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة. لكن للعاشق قوة أخرى، فتلك ليست للمعشوق؛ فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه. فأما هو فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق، والمحب هو المحبوب، فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول، أحبه غيره أو لم يحبه، وعشقه غيره أو لم يعشقه.

والأول هو الذي عنه وحد. ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شئ آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو. فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون وجود الابن - من جهة ما هو ابن - غاية لوجود الأبوين، من جهة ما هما أبوان. يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيده كمالاً ما، كما يكون لنا ذلك عن جل الأشياء التي تكون منا، مثل أنا بإعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما. فالأول ليس وجوده لأجل غيره، ولا يوجد بغيره، حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه، فلا يكون أولاً، ولا أيضاً بإعطائه ما سواه الوجود ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك خارجاً عما هو عليه مكن الكمال، كما ينال من يجود بماله أو شيء آخر، فيستفيد بما

يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئاً ير ذلك من الخيرات؛ فهذه الأشياء كلها محال أن تكون في الأول، لأنه يسقط أوليته وتقدمه، ويجعل غيره أقدم منه وسبباً لوجوده، بل وجوده لأجل ذاته: ويلحق جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره. فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجوده غيره عنه. وليس ينقسم إلى شيئين، يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه، كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما، وهو النطق، ونكتب بالآخر، وهو صناعة الكتابة، بل هو ذات واحدة وجوهر واحد، به يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر.

ولا أيضاً يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته يكون فيه، ولا عرض يكون فيه، ولا حركة يستفيد بها حالاً لم يكن له، ولا آلة خارجة عن ذاته، مثل ما تحتاج النار، في أن يكون عنها وعن الماء بخار، إلى حرارة يتبخر بها الماء، وكما تحتاج الشمس، في أن تسخن ما لدينا إلى أن تتحرك هي ليحصل لها بالحركة مالم يكن لها من الحال، فيحصل عنها وبالحال التي استفادها بالحركة فيما لدينا، أو كما يحتاج النجا إلى الفأس وإلى المنشار حتى يحصل عنه في الخشب انفصال وانقطاع وانشقاق. وليس وجوده، ولا وجوده الذي يجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعاً ذات واحدة.

ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً.

الموجودات كثيرة، وهي مع كثرتها متفاضلة. وجوهره يفيض منه

كل وجود «كيف كان ذلك الوجود» كام كاملاً أو ناقصاً. وجوهرة أيضاً جوهره، إذا فاضت منه الموجودات كلها يترتب مراتبها، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه. فيبتدئ من أكملها وجوداً ثم ينلوه ما هو أنقص منه قليلاً، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يكن أن يوجد أصلاً، فتنقطع الموجودات من الوجود. وبان جوهره جوهراً تفيض منه الموجودات من غير أن يخص بوجود دون وجوده فهو جواد، وجوده هو في جوهره، ويترتب عنه الموجودات، ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه. فهو عدل، وعدالته في جوهره، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره.

وجوهره أيضاً جوهره، إذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها أن يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بع، ائتلافاً وارتباطاً وانتظاماً تصير بها الأشياء الكثيرة جملة واحدة، وتحصل كشيء واحد. والتي بها ترتبط هذه وتأتلف هي لبعض الأشياء في جواهرها حتى أن جواهرها التي بها وجودها هي التي به تأتلف وترتبط. ولبعض الأشياء تكون أحوال فيها تابعة لجوهرها، مثل المحبة التي بها يرتبط الناس، فإنه حال فيهم، وليست هي جواهرهم التي بها وجودهم. وهذه أيضاً فيها مستفادة عن الأول، لأن في جوهر الأول أن يحصل عنه بكثير من الموجودات مع جواهرها الأحوال التي يرتبط بعضها مع بعض، ويأتلف وينتظم.

الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول، هي الأسماء التي تدل في الموجودات التي لدينا، ثم في أفضلها عندنا، على الكمال وعلى فضيلة الوجود، من غير أن يدل شيء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال

والفضيلة التي العادة أن تدل شيء من تلك الأسماء في الموجودات التي لدينا وفي أفضلها، بل على الكمال الذي يخصه هو في جوهره. وأيضاً فإن أنواع الكمالات، التي جرت العادة أن يدل عليها بتلك الأسماء الكثيرة كثيرة، وليس ينبغي أن تظن بأن أنواع كمالاته التي يدل عليها بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة، ينقسم الأول إليها ويتجوهر بجميعها، بل ينبغي أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلاً.

والأسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا، منها يدل على ما هو للشيء في ذاته، لا من حيث هو مضاف إلى شيء آخر خارج عنه، مثل الموجود الواحد والحي؛ ومنها ما يدل على ما هو للشيء بالإضافة إلى شيء آخر خارج عنه، مثل العدل والجواد.

وهذه الأسماء، أما فيما لدينا فإنها تدل على فضيلة وكمال، تكون إضافته إلى شيء آخر خارج عنه جزءاً من ذلك الكمال حتى تكون تلك الإضافة جزءاً من جملة ما يدل عليه بتلك الأسماء، بأن يكون ذلك الاسم، أو بأن تكون تلك الفضيلة وذلك الكمال قوامه بالإضافة إلى شيء آخر. وأمثال هذه الأسماء متى نقلت وسمي بها الأول، قصدنا أن يدل بها على الإضافة التي له إلى غيره بما فاض منه من الوجود، فينبغي أن لا نجعل الإضافة جزءاً من كماله، ولا أيضاً نجعل ذلك الكمال المدلول عليه بذلك اسم، قوامه تلك الإضافة، بل ينبغي أن ندل به على جوهر أو كمال تتبعه ضرورة تلك الإضافة. وعلى أن قوام تلك الإضافة بذلك الجوهر، وعلى أن تلك الإضافة تابعة لما جوهره ذلك الجوهر الذي دل عليه بذلك الاسم.

يفيض من الأول وجود الثاني؛ فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير

متجسم أصلاً، ولا هو في مادة. فهو يعقل ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شئ غير ذاته. فما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى.

والثالث أيضاً وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كره الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع.

وهذا أيضاً لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه عنه وجود كرة زحل، وبما يعلقه من الأول يلزم عنه وجود خامس.

وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه كرة المشتري، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس.

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع.

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن.

وهو أيضاً وجوده لا في مادة، ويعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع.

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما

يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر.

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول.

فبما يتجوهر به من ذاته عنه وجود كرة القمر، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر.

وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجود لا في مادة؛ وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلا. وهي الأشياء المفرقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات. وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً.

وهذه الموجودات التي أحصيناها، هي التي حصلت لها في كمالاتها الأفضل في جواهرها منذ أول الأمر. وعند هذين «فلك القمر والعقل الحادي عشر» ينقطع وجود هذه. والتي بعدهما هي ليس التي في طبيعتها أن توجد في الكمالات الأفضل في جواهرها منذ أول الأمر، بل إنما شأنها أن يكون لها أولاً نقص وجوداتها، فيبتدئ منه، فيترقى شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله في جوهره؛ ثم هي في سائر أعراضه. وهذه الحال هي في طباع هذا الجنس من غير أن يكون ذلك دخيلاً عليه من شيء آخر غريب عنه.

وهذه منها طبيعة، ومنا إرادية، ومنها مركبة من الطبيعة والإرادية والطبيعية من هذه توطئة للإرادية، ويتقدم بالزمان وجودها قبل الإرادية. ولا يمكن وجود الإرادية منها دون أن توجد الطبيعية منها قبل ذلك. والأجسام الطبيعية من هذه هي الاسطقسات، مثل النار والهواء والماء

والأرض، وما جانسها من البخار واللهيب وغير ذلك؛ والمعدنية مثل الحجارة وأجناسها، والنبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق.

وكل واحد من هذه قوامه من شيئين: احدهما منزلته خشب السرير، والآخر منزلته منزلة خلقة السرير. فما منزلته الخشب هو المادة والهيوني، وما منزلته خلقته فهو الصورة والهينة. وما جانس هذين من الأشياء، فالمادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة، والصورة لا يمكن أن يكون لها قوام ووجود بغير المادة. فالمادة وجودها لأجل الصورة، ولو لم تكن صورة ما موجودة ما كانت المادة. والصورة وجودها لا لتوجد بها المادة، بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل. فإن كل نوع إنما يحصل موجوداً بالفعل وبأكمل وجودية إذا حصلت صورته. وما دامت مادته موجوداً دون صورته فإنه هو ذلك النوع بالقوة. فإن خشب السرير ما دام بلا صورة السرير، فهو سرير بالقوة، وإنما يصير سريراً بالفعل إذا حصلت صورته في مادته. وأنقص وجودي الشيء هو بمادته، وأكمل وجودية هو بالصورة.

وصور هذه الأجسام متضادة، وكل واحد منها يمكن أن يوجد وأن لا يوجد، ومادة كل واحد منها قابلة لصورته ولضدها، وممكنة أن توجد فيها صورة الشيء وأن لا توجد، بل يمكن أن تكون موجودة في غير تلك الصورة.

والأسطقسات أربع، وصورها متضادة. ومادة كل واحدة منها قابلة لصورة ذلك الأسطقس ولضدها ومادة كل واحدة منها مشتركة للجميع، وهي مادة لها ولسائر الأجسام الأخر التي تحت الأجسام السماوية، لأن سائر ما تحت السماوية مائنة عن الأسطقسات، ومواد الأسطقسات ليست لها مواد، فهي المواد الأولى المشتركة لكل ما تحت السماوية.

وليس شيء من هذه يعطي صورته من أول الأمر، بل كل واحد من الأجسام فإنما يعطى أولاً مادته التي بها وجوده بالقوة البعيدة فقط، لا بالفعل، إذا كانت إنما أعطيت مادته الأولى فقط، ولذلك هي أبداً ساعية إلى ما يتجوهر به من الصورة، ثم لا يزال يترقى شيئاً بعد شيء إلى أن تحصل له صورته التي بها وجوده بالفعل.

وترتيب هذه الموجودات هو أن تقدم أولاً أخسها، ثم الأفضل فالأفضل، إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه. فأخسها المادة الأولى المشتركة؛ والأفضل منها الأسطقسات ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه.

وأما الموجودات التي سلف ذكرها، فإنها تترتب أولاً أفضلها ثم الأنقص، فالأنقص إلى أن تنتهي إلى أنقصها. أفضلها وكملها الأول. فأما الأشياء الكائنة عن الأول، فأفضلها بالجملة هي التي ليست بأجسام ولا هي من أجسام، ومن بعدها السماوية. وأفضل المفارقة من هذه هو الثاني، ثم سائرها على الترتيب إلى أن ينتهي إلى الحادي عشر. وأفضل السماوية هي السماء الأولى، ثم الثانية، ثم سائرها على الترتيب، إلى أن ينتهي إلى التاسع وهو كرة القمر. والأشياء المفارقة التي بعد الأول هي عشرة والأجسام السماوية غي الجملة تسعة فجميعها تسعة عشرة. وكل واحد من العشرة متفرد بوجوده ومرتبته، ولا يمكن أن يكون وجوده لشيء آخر غيره، لأن وجوده إم شاركه فيه آخر، فالمك الآخر إن كان غير هذا، فباضطرار أن يكون له شيء ما باين به هذا، فيكون ذلك الشيء، الذي به باين هذا، وهو وجوده الذي يخصه ذلك الشيء ليس هو الذي هو به

هذا موجود. فإذن ليس وجودها وجوداً واحداً، بل لكل واحد منهما شيء يخصه. ولا أيضاً يمكن أن يكون له ضد، لأن ما كان له ضد فله مادة مشتركة بينه وبين ضده، وليس يمكن أن يكون لواحد من هذه مادة، وأيضاً الذي تحت نوع ما، إنما تكثر أشخاصه لكثرة موضوعات صورة ذلك النوع. فما ليست له مادة فليس يمكن أن يكون في نوعه شيء آخر غيره.

وأيضاً، فإن الأضداد إنما تحدث إما من أشياء جواهرها متضادة، أو من شيء واحد تكون أحواله ونسبه في موضعه متضادة، مثل البرد والحر، فإنهما يكونان من الشمس؛ ولكن الشمس تكون على حالين مختلفين من القرب والبعد، فتحدث بحاليها أحوالاً ونسبتا متضادة. فالأول لا يمكن أن يكون له ضد، ولا أحواله متضادة من الثاني، ولا نسبته من الثاني نسبة متضادة. والثاني لا يمكن فيه تضاد، وكذلك لا في الثالث، إلى أن ينتهي إلى العاشر.

وكل واحد من العشرة يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس في واحد منها كفاية في أن يكون فاضل الوجود بأن يعقل ذاته، بل إنما يقتبس الفضيلة الكاملة بأن يعقل مع ذلته ذات السبب الأول، وبحسب زيادة فضيلة الأول على فضيلة ذاته يكون بما عقل الأول فضل اغتباطه بنفسه أكثر من اغتباطه بها عند عقل ذاته. وكذلك زيادة التذاذه بذاته بما عقل الأول على التذاذه بما عقل من ذاته، بحسب زيادة كمال الاول على كمال ذاته، وإعجابه بذاته وعشقه لها بما عقل من الأول على إعجابه بذاته وعشقه لها بما عقل من ذاته بحسب زيادة كمال الأول على كمال ذاته، وإعجابه بذاته وعشقه لها بما عقل من الأول على إعجابه بذاته وعشقه لها بما عقل من ذاته بحسب زيادة بهاء الأول وجماله على بهاء ذاته وجمالها؛

فيكون المحبوب أولاً والمعجب أولاً عند نفسه بما هو يعقله من الأول، وثانياً بما هو يعقله من ذاته. فالأول أيضاً بحسب الإضافة إلى هذه العشرة هو المحبوب الأول والمعشوق الأول.

والأجسام السماوية تسع جمل في تسع مراتب؛ كل جملة يشتمل عليها جسم واحد كريَ. فالأول منها يحتوي على جسم واحد فقط، فيتحرك حركة واحدة دورية سريعة جداً. والثاني جسم واحد يحتوي على أجسام حركتها مشتركة؛ ولها من الحركة اثنتان فقط، يشترك جميعها في الحركتين جميعاً. والثالث، وما بعده إلى تمام السبعة، يشتمل كل واحد منها ويشترك في حركات آخر. وجنس هذه الأجسام كلها واحد ويختلف في الأنواع، ولا يمكن أن يوجد في كل نوع منها إلا واحد بالعدد، لا يشاركه شيء آخر في ذلك النوع. فإن الشمس لا يشاركها في وجودها شيء آخر من نوعها، وهي متفردة بوجودها. وكذلك القمر وسائر الكواكب.

وهذه تجانس الموجودات الهيولانية، وذلك أن لها موضوعات تشبه المواد تشبه الموضوعة لحمل الصور «وأشياء هي لها كالصور، بها تتجوهر» وقوام تلك الأشياء في تلك الموضوعات. إلا أن صورها لا يمكن أن يكون لها أضداد. وموضوع كل واحد منها لا يمكن أن يكون قابلاً لغير تلك الصورة، ولا يمكن أن يكون خلواً منها. ولأن موضوعات صورها لا عدم فيها، بوجه من الوجوه، ولا لصورها أعدام تقابلها، فصارت موضوعاتها لا تعوق صورها أن تعقل وأن تكون عقولاً بذواتها.

فإذن كل واحد من هذه بصورته عقل بالفعل، وهو يعقل بها ذات المفارق الذي عنه وجود ذلك الجسم، ويعقل الأول. وليس جميع ما يعقل

من ذاته عقلاء، لأنه يعقل موضوعه؛ وموضوعه ليس بعقل؛ فهو يعقل كل ما به تجوهره وتصويره، يعني أن تجوهره بصورة وموضوع؛ وبهذا يفارق الأول والعشرة المتخلصة من الهيولي ومن كل موضوع. ويشاركه الإنسان في المادة.

فهو أيضاً مغتبط بذاته ليس بما يعقل من ذاته فقط، ولكن بما يعقل من الأول، ثم بما يعقل من ذات المفارق الذي عنه وجوده.

ويشارك المفارق في عشقه للأول وبإعجابه بنفسه بما استفاد من بهاء الأول وجماله؛ إلا أنه في كل ذلك دون العشرة بكثير. وله من كل ما تشاركه فيه الهيولانية أشرفها وأفضلها، وذلك أن له من الأشكال أفضلها وهي الكريه، ومن الكيفيات المرئيات أفضلها وهو الضياء، فإن بعض أجزائها فاعلة للضياء. وهي الكواكب، وبعض أجزائها مشفة بالفعل، لأنها مملوءة نوراً من أنفسها ومما تستفيد من الكواكب. ولها من الحركات أفضلها، وهي الحركة الدورية. وتشارك العشرة في أنها أعطيت أفضل ما تتجوهر بها من أول أمرها وكذلك إعظامها وأشكالها والكيفيات المرئية التي تخصها.

وتفارقها في أنها لم يكن فيها أن تعطي من أول أمرها الشيء الذي إليه تتحرك. وما إليه تتحرك هو من أيسر عرض يكون في الجسم وأخسه، وذلك أن كل جسم فهو في أين ما. ونوع الأين الذي هو لهذا الجسم هو أن يكون حول جسم ما. وما نوع أينه هذا النوع، فليس يمكن أن تنتقل جملته عن جملة هذا النوع. ولكن لهذا النوع أجزاء، وللجسم الذي فيه أجزاء. وليس جزء من أجزاء هذا الجسم أولى بجزء من أجزاء الحول – بل كل جزء من الجسم يلزم أن يكون له كل جزء من أجزاء الحول

- ولا أيضاً أن يكون أولى به في وقت دون وقت، بل في كل وقت دائماً. وكلما حصل جزئ من هذا الجسم في جزء ما من الحول احتاج إلى أن يكون له الجزء الذي قدامه. ولا يمكن أن يجتمع له الجزءان معاً في وقت واحد؛ فيحتاج إلى أن يتخلى من الذي هو فيه، ويصير إلى ما هو قدامه إلى أن يستوفي كل جزء من أجزاء الحول. ولأن الجزء الذي كان فيه ليس هو في وقت أولى به من وقت، فيجب أن يكون له ذلك دائماً. وإذا لم يمكن أن يكون ذلك الجزء بله دائماً على أن يكون واحداً بالعدد، وصار واحداً بالنوع، بأن يوجد له حيناً ولا يوجد له حيناً. ثم يعود إلى شبيهه في النوع، ثم يتخلى عنه أيضاً مدة، ثم يعود إلى شبيه له ثالث، ويتخلى عنه أيضاً مدة، ثم يعود إلى شبيه له رابع؛ وهكذا له أبداً.

فظاهر أن «الأجزاء» التي عنها يتحرك، ويتبدل عليها، ويعود إلي، هي في نسبتها إلى الجسم الذي يوجد السماء حوله. ومعنى النسبة أنه يقال هذا لهذا، وهذا من هذا، وما شاكل ذلك من قبل أن معنى الأين هو نسبة الجسم إلى سطح الجسم الذي ينطبق عليه. وكل جسم سماتي في كرة، أي دائرة مجسمة. فإن نسب أجزائه إلى أجزاء سطح ما تحتها من الأجسام تتبدل دائماً، ويعود كل واحد منها في المستقبل من الزمان إلى أشباه النسب التي سلفت.

ونسبة الشيء إلى الشيء هي أخس «عرض» ما يوجد لع وأبعد الأعراض عن جوهر الشيء. ولكل واحد من الأكر والدوائر المجسمة التي فيها حركة على حيالها، فأما أسرع أو أبطأ من حركة الأخرى، مثل كرة زحل وكرة القمر، فإن كرة القمر أسرع من كرة زحل.

وليس هذا التفاضل الذي في حركاتها بحسب إضافتها إلى غيرها،

بل لها في أنفسها وبالذات. والبطيء من هذه بطئ دائماً، والسريع سريع دائماً. وأيضاً فإن كثيراً من السماوية أوضاعها من الوسط وما تحتها مختلفة، ولأجل اختلاف أوضاعها هذه منها، تلحق كل واحد من هذه خاصة بالعرض، أن يسرع حول الأرض أحياناً، ويبطئ أحياناً، وهذا سوى سرعة بعضها دائماً وإبطاء الآخر دائماً، على قياس حركة زحل إلى حركة القمر. وأنها تلحقها بإضافة بعضها إلى بعض، بأن تجتمع أحياناً وتفترق أحياناً، ويكون بعضها من بعض على نسب متضادة. وأيضاً فإنها تقرب أحياناً من بعض ما تحتها، وتبعد أحياناً عنه، وتظهر أحياناً وتستر أحياناً. فتلحقها هذه المتضادات لا في جوَاهرها، ولا في الأعراض التي تقرب من جواهرها، بل في نسبها، وذلك مثل الطلوع والغروب، فإنهما نسبتان لها إلى ما تحتها، متضادتان. والجسم السماوي أول الموجودات التي تلحقها أشياء متضادة. وأول الأشياء التي يكون فيها تضاد هي نسب هذا الجسم إلى ما تحته، ونسب بعضها إلى بعض. وهذه المتضادات هي أخس المتضادات؛ والتضاد نقص في الوجود. فالجسم السمائي يلحقه النقص في أخس الأشياء التي شأنها أن توجد.

وللأجسام السماوية كلها أيضاً طبيعة مشتركة، وهي التي صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الأول؛ منها حركة دووية في اليوم والليلة؛ وذلك أن هذه الحركة ليست لما تحت السماء الأول قسراً، إذ كان لا يمكن أن يكون في السماء شيء يجري قسراً. وبينها أيضاً تباين في جواهرها من غير تضاد، مثل مباينة زحل للمشتري، وكل كوكب لكل كوكب، وكل كرة لكل كرة. م يلحقها، كما قلنا، تضاد في نسبتها، وأن تتبدل تلك النسب ومتضاداتها وتتعاقب عليها، فتتخلي من نسبة ما

وتصير إلى ضدها، ثم تعود إلى ما كانت تخلت منه بالنوع لا بالعدد، فيكون لها نسب تتكرر، ويعود بعضها في مدة أطول وبعضها في مدة أقصر؛ وأحوال ونسب تتكرر أصلاً. ويلحقها أن يكون لجماعة منها نسب إلى شئ واحد متضادة، مثل أن يكون بعضها قريباً من شئ، وبعضها بعيداً من ذلك الشئ بعينه.

الصورة الأولى والمادة الأولى:

فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها، وجود المادة الأولى المشتركة لكل ما تحتها، وعن اختلاف جواهرها، وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، وعن تضاد نسبها وإضافتها، وجود الصور المتضادة؛ وعن تبدل متضادات النسب عليها وتعاقبها، تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى وتعاقبها؛ وعن حصول نسبة متضادة وإضافات متعاندة إلى ذات واحدة في وقت واحد من جماعة أجسام فيها اختلاط في الأشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها؛ وأن يحدث عن أصناف تلك الامتزاجات المختلفة، أنواع كثيرة من الأجسام؛ ويحدث عن إضافات التي تتكرر وتعود، الأشياء التي يتكرر وجودها ويعود بعضها في مدة أقصر وبعضها في مدة أقصر وبعضها في مدة أطول؛ وعن ما لا يتكرر من إضافاتها وأحوالها، بل إنما تحدث في وقت ما من غير أن تكون قد كانت فيما سلف، ومن غير أن تحدث فيما بعد الأشياء التي تحدث ولا تكرر أصلاً.

فيحدث أولاً الاسطقسات، ثم ما جانسها وقارنها من الأجسام، مثل البخارات وأصنافها، مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث في الجو، وأيضاً مجانساتها حول الأرض وتحتها، وفي الماء والنار. ويحدث في

الإسقطسات، وفي كل واحد من سائر تلك، قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها إلى أشياء شأنها أن توجد لها أو بها، بغير محرك من خارج وقوى يفعل بعضها في بعض، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض؛ ثم تفعل فيها الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعضن فيحدث من اجتماع الأفعال، من هذه الجهات، أصناف من الاختلاطات والإمتزاجات كثيرة. والمقادير كثيرة، مختلفة بغير تضاد، ومختلفة بالتضاد.

فيلزم عنها وجود سائر الأجسام. فتختلط أولاً الإسطقسات بعضها مع بعض، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة، ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الإسطقسات، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد الأول؛ فيحدث من ذلك أيضاً أجسام كثيرة متضادة الصور. ويحدث في كل واحد من هذه أيضاً قوى يفعل بها بعضها في بعض، وقوى تقبل بها فعل غيره «من الأجسام» فيها، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغير محرك من خارج. ثم تفعل فيها أيضاً الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، وتفعل فيها الإسطقسات، وتفعل هي في الإسطقسات أيضاً؛ فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة اختلاطات أخر كثيرة تبعد بها عن الإسطقسات والمادة الأولى بعداً كثيراً. ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلا قبله، فيكون الاختلاط الثاني أبداً أكثر تركيباً مما قبله؛ إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط؛ فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الإسطقسات فيقف الاختلاط.

فبعض الأجسام يحدث عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الثاني، وبعضها عن الثالث، وبعضها عن الاختلاط الآخر. والمعدنيات تحدث باختلاط أقرب إلى الاسطقسات وأقل تركيباً ويكون بعدها عن

الاسطقسات برتب أقل. ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيباً وأبعد عن الاسطقسات برتب أكثر. والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيباً من النبات. والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير.

ويحدث في كل واحد من هذه الأنواع قوى يتحرك بها من تلقاء نفسه، وقوى يفعل بها في غيره وقوى يقبل بها فعل غيره فيه. والفاعل منها في غيره فموضوعات فعله ثلاثة بالجملة: منها ما يفعل فيه على الأكثر، ومنها ما يفعل فيه على الأقل، ومنها ما يفعل فيه على التساوي، ولما هو فاعل فيه على الأقل، ولما هو فاعل فيه على التساوي. وفعل كل واحد في كل واحد إما بأن يرفده وإما بأن يضاده.

ثم الأجسام السماوية تفعل في كل واحد منها مع فعل بعضها في بعضه، بأن ترفد بعضها وتضاد بعضها. وما ترفده فإنه ترفده حيناً وتضاده حينا، وما تضاده فإنه تضاده حينا وترفده أيضاً حيناً آخر، فتقترن أصناف الأفعال السماوية فيها إلى أفعال بعضها في بعض؛ فيحدث من اقترانها امتزاجات واختلاطات أخر كثيرة جداً، يحدث في كل نوع أشخاص كثيرة مختلفة جداً. فهذه هي أسباب وجود الأشياء الطبيعية التي تحت السماوية.

وعلى هذه الجهات يكون وجودها أولاً، فإذا وجدت فسبيلها أن تبقى وتدوم. ولكن لما كان ما هذه حالة من الموجودات قوامه من مادة وصورة، وكانت الصور متضادة، وكل مادة فإن شأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدها، صار لكل واحد من هذه الأجسام حق واستئهال بصورته، وحق واستئهال بمادته.

فالذي له بحق صورته أن يبقى على الوجود الذي له، والذي يحق

له بحق مادته أن يوجد وجوداً آخر مضاداً للوجود الذي هو له، وإذ كان لا يمكن أن يوفي هذين معاً في وقت واحد، لزم ضرورة أن يوفي هذا مرة، فيوجد ويبقى مدة ما محفوظ الوجود، ثم يتلف ويوجد ضده، ثم يبقى ذلك، وكذلك أبداً. فإنه ليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر، ولا بقاء أحدهما أولى من بقاء الآخر، إذ كان لكل واحد منهما قسم من الوجود والبقاء.

وأيضاً فإن المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين، وكان قوام كل واحد من الضدين بها، ولم تكن تلك المادة أولى بأحد الضدين دون الآخر، ولم يمكن أن تجعل لكليهما في وقت واحد، لزم ضرورة أن تعطي تلك المادة أحياناً هذا الضد، وأحياناً ذلك الضد، ويعاقب بينهما، فيصير كل منهما كان له حقاً عند الآخرون ويكون عنده شيء ما لغيره، وعند غيره شيء هو له؛ فعند كل واحد منهما حق ما ينبغي أن يصير إلى كل واحد من كل واحد؛ فالعدل في هذا أن توجد مادة هذا، فتعطي ذلك، أو توجد مادة ذلك، فتعطي هذا؛ ويعاقب ذلك بينهما. فلأجل الحاجة إلى توفية العدل في هذه الموجودات، لم يكن أن يبقي الشيء الواحد دائماً على أنه واحد بالعدد؛ فجعل بقاؤه الدهر كله على أنه واحد بالنوع. ويحتاج في أن يبقي واحداً بالنوع إلى أن يوجد أشخاص ذلك النوع مدة ما، ثم تتلف ويقوم مقامها أشخاص أخر من ذلك النوع، وذلك على هذا المثال دائماً.

وهذه منها ما هي اسطقسات، ومنها ما هي كائنة عن اختلاطها. والتي هي عن اختلاطها، منها ما هي عن اختلاط أكثر تركيباً، ومنها ما هي عن اختلاط أقل تركيباً. وأما الاسطقسات فإن المضاد المتلف

لكل واحد منها هو من خارج فقط، إذ كان لا ضد له في جملة جسمه. وأما الكائن عن اختلاط أقل تركيباً، فإن المضادات التي فيه يسيرة. وقواها منكسرة ضعيفة؛ فلذلك صار المضاد المتلف له في ذاته ضعيف القوة، لا يتلفه إلا بمعين من خارج. فصار المضاد المتلف له أيضاً من خارج. وما هو كائن فقط؛ والتي هي عن اختلاط أكثر تركيباً، فبكثرة المتضادات التي فيها وتراكيبها، يكون تضادها فيها في الأشياء المختلفة أظهر، وقوى المتضادات التي فيها قوية، ويفعل بعضها مع بعض معاً. أيضاً فإنها لما كانت من أجزاء غير متشابهة، لم يمنع أن يكون فيها تضاد، فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله معاً.

وما كان من الأجسام يتلفه المضاد له من خارج، فإنه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائماً، مثل الحجارة والرمل، فإن هذين وما جانسهما إنما يتحللان من الأشياء الخارجة فقط. وأما الآخر من النبات والحيوان، فإنهما يتحللان أيضاً من أشياء مضادة لهما من داخل.

فلذلك إن كان شيء من هذه مزمناً، تبقى صورته مدة ما، بأن يخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائماً وإنما يكون ذلك الشيء يقوم مقام ما يتحلل، ولا يمكن أن يخلف شيء بدل ما يتحلل من جسمه ويتصل بذلك الجسم، إلا فيخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له، ويكتسي صورة هذا الجسم بعينه، وذلك هو أن يتغذى، حيث جعلت في هذه الأجسام قوة غاذية وكل ما كان معيناً لهذه القوة، حتى صار كل جسم من هذه الأجسام يجتذب إلى نفسه شيئاً ما مضاداً له، فينسلخ عنه تلك الضدية، ويقبله بذاته ويكسوه الصورة التي هو ملتحف بها، إلى أن تخور هذه القوة في طول المدة، فيتحلل من ذلك الجسم ما لم القوة الخاترة أن

ترد مثله، فيتلف ذلك الجسم فيه؛ فبهذا الوجه حفظ من محلله الداخل. وأما من متلفه الخارج، فإنه حفظ بالآلات التي جعلت له، بعضها فيه وبعضها من خارج جسمه.

فيحتاج، في دوام ما يدوم واحداً بالنوع، إلى أن يقوم مقام ما تلف منه أشخاص أخر تقوم مقام ما تلف منها. ويكون ذلك: إما أن يكون مع الأشخاص أحدث وجوداً منها، حتى إذا تلف تلك الأول قامت هذه مقامها، حتى لا يخلو في كل وقت من الأوقات وجود شخص ما من ذلك النوع، إما في ذلك المكان أو في مكان آخر، وإما أن يكون الذي يخلف الأول يحدث بعد زمان ما من تلف الأول حتى يخلو زمان ما من غير أن يوجد فيه شيء من أشخاص ذلك النوع. فجعل في بعضها قوى يكون بها شبيهه في النوع، ولم تجعل في بعض. وما لم يجعل فيها فإن أشباه ما يتلف منه تكونه الأجسام السماوية وحدها، إذ هي مرافدة لاسطقسات له على ذلك؛ وما جعل فيه قوة يكون بها شبيهه في النوع فعلي تلك القوة التي له — ويقترن إلى ذلك فعل الأجسام السماوية وسائر الأجسام الآخر — إما بأن تفيد، وإما بأن تضاد مضادة لا تبطل فعل القوة بل تحدث امتزاجاً، إما أن يعتدل به الفعل الكائن بتلك القوة، وإما أن يزيله عن الاعتدال قليلاً أو كثيراً بمقدار ما لا يبطل فعله؛ فيحدث عند ذلك ما يقوم مقام التألف من ذلك النوع. وكل هذه الأشياء إما على الأكثر وإما على الأقل وإما على التساوي. فبهذا الوجه يدوم بقاء هذا الجنس من الموجودات.

وكل واحد من هذه الأجسام له حق واستئصال بصورته، وحق واستئصال بمادته. فالذي له بحق صورته، أن يبقي على الوجود الذي له

ولا يزول؛ والذي له بحق مادته، هو أن يوجد وجوداً آخر مقابلاً مضاداً للوجود الذي هو له والعدل أن يوفي كل واحد منهما استئصاله. وإذ لا يمكن توفيته إياه في وقت واحد لزم ضرورة أن يوفي هذا مرة وذلك مرة، فيوجد ويبقى مدة ما محفوظ ويتلف ويجد ضده، وذلك أبداً.

والذي يحفظ وجوده إما قوة في الجسم الذي فيه صورته، وإما قوة في جسم آخر في آلة مقارنة له تخدمه فغي حفظ وجوده، وإما أن يكون المتولي بحفظه ما آخر يرأس المحفوظ، وهو الجسم السمائي أو جسم ما غيره، وإما أن يكون باجتماع هذه كلها.

وأيضاً فإن هذه الموجودات لما كانت متضادة، كانت مادة كل ضدين منها مشتركة. فالمادة التي لهذا الجسم هي أيضاً بعينها مادة لذلك، والتي لذلك هي أيضاً بعينها لهذا؛ فعند كل واحد منهما شيء هو لغيره، وعند غيره شيء هو له. فيكون كان لكل واحد عند كل واحد من هذه الجهة حقاً ما ينبغي أن يصير إلى كل واحد من كل واحد. والمادة التي تكون للشيء عند غيره إما مادة سبيلها أن تكتسي صورة ذلك بعينها، مثل الجسم الذي يغتذي بجسم آخر وإما مادة سبيلها أن تكتسي صورة عنه لا صورته بعينها، مثل ناس يخلفون ناساً مضوا. والعدل في ذلك أن يجد ما عند هذا من مادة ذلك، فيعطي ذلك، وما عند ذلك من مادة هذا، فيعطي ذلك هذا.

والذي به يستوفي الشيء مادته من ضده وينتزع به تلك منه، إما أن يكون قوة فيه مقترنة بصورته في جسم واحد. فيكون ذلك الجسم آلة له في هذا غير مفارقة؛ وإما أن يكون في جسم آخر، فيكون ذلك آلة له مفارقة تخدمه غي أن ينتزع مادة من ضده فقط، وتكون قوة أخرى

في ذلك الجسم أو في آخر تكسوه، إما صورته بعينها وإما صورة نوعه، وإما تكون قوة واحدة تفعل الآمين جميعاً؛ وإما أن تكون التي تستوفي له حقه جسماً آخر يرأسه، إما سمائية أو غيرها، وإما أن يكن ذلك باجتماع هذه كلها. والجسم إنما يكون مادة للجسم الآخر، إما بأن يوفيه صورته على التمام، وإما بأن يكسوه «جزءاً» من صورته وينقص من عزته. والذي يكون له آلة تخدم جسماً آخر فإنما يكون آلة بأحد هذين أيضاً: وذلك إما بصورته على التمام، وإما بأن يكسوه قليلاً من عزة صورته مقدار ما لا يخرجه ذلك من ماهيته، مثل من يكسر من رعاع العبيد ويقمعهم حتى يذلوا فيخدموا.

فإذا حدث الإنسان، ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى، وهي القوة الغاذية، ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس، مثل الحرارة والبرودة، وسائرها التي بها يحس الطعوم، والتي بها الروائح، والتي بها يحس الأصوات، والتي بها يحس الألوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات.

ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه، فيشتاقه أو يكرهه. ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسضبلم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، وهذه هي القوة المتخيلة. فهذه تركب المحسوسات بعضها إلى بعض. ونفصل بعضها عن بعض، تركيبات وتفصيلات مختلفة، بعضها كاذبة وبعضها صادقة؛ ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله. ثم من بعد ذلك؟ يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات، وبها يميز بين الجميل والقبيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم، ويقترن بها أيضاً نزوع نحو ما يعقله.

فالقوة الغاذية، منها قوة واحدة رئيسية، ومنها قوى هي رواضه لها

وخدم، فالقوة الغاذية الرئيسية هي من سائر أعضاء البدن في الفم؛ والرواضع والخدم متفرقة في سائر الأعضاء؛ وكل قوة من الرواضع والخدم فهي عضو ما من سائر أعضاء البدن: والرئيسية منها هي بالطبع مدبرة لسائر القوى، وسائر القوى يتشبه بها ويحتذي بأفعالها حذو ما هو بالطبع غرض رئيسها الذي في القلب، وذلك مثل المعدة والكبد والطحال، والأعضاء الخادمة هذه، والأعضاء التي تخدم هذه الخادمة، والتي تخدم هذه أيضاً. فإن الكبد عضو يرؤس ويرأس، فإنه يرأس بالقلب ويرؤس المرارة والكلية وأشاههما من الأعضاء؛ والمثانة تخدم الكلية، والكلية تخدم الكبد، والكبد يخدم القلب؛ وعلى هذا توجد سائر الأعضاء.

والقوة الحاسة، فيها رئيس وفيها رواضع؛ رواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع، المتفرقة في العينين وفي الأذنين وفي سائرها. وكل واحد من هذه الخمس يدرك حسًا ما يخصه. والرئيسة منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها، وكأن هذه الخمس هي منذرات تلك، وكأن هؤلاء أصحاب أخبار، كل واحد منهم مو كل بجنس من الأخبار، وبأخبار ناحية من نواحي المملكة. والرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره. والرئيسة من هذه أيضًا هي في القلب.

والقوة المتخيلة ليس لها رواضع متفرقة في أعضاء أخر، بل هي واحدة، وهي أيضًا في القلب، وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس. وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها، وذلك أنها تفرد بعضها عن بعض، وتركب بعضها إلى بعض، تركيبات مختلفة، يتفق في

بعضها أن تكون موافقة لما حس، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس.

وأما القوة الناطقة، فلا رواضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء، بل إنما رئاستها على سائر القوى المتخيلة؛ والرئيسة من كل جنس فيه رئيس ومرؤوس. فهي رئيس القوة المتخيلة، ورئيسة القوة الحاسة الرئيسة منها، ورئيسة القوة الغاذية الرئيسة منها.

والقوة النزوعية، وهي التي تشتاق إلى الشيء وتكرهه، فهي رئيسة. ولها خدم، وهذه القوة هي التي بها تكون الإرادة. فإن الإرادة هي نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك، إما بالحس، وإما بالتخيل، وإما بالقوة الناطقة، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك.

والنزوع قد يكون إلى علم شيء ما، وقد يكون إلى عمل شيء ما، إما بالبدن بأسره، وإما بعضو ما منه. والنزوع إنا يكون بالقوة النزوعية الرئيسية.

والأعمال بالبدن تكون بقوى تخدم القوة النزوعية. وتلك القوى متفرقة في أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الأفعال، منها أعصاب ومنها عضل سارية في الأعضاء، والتي تكون بها الأفعال التي نزوع الحيوان والإنسان إليها. وتلك الأعضاء مثل اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التي يمكن أن تتحرك بالإرادة. فهذه القوى التي في أمثال هذه الأعضاء هي كلها جسمانية وخادمة للقوة النزوعية الرئيسية التي في القلب.

وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة، وقد يكون بالمتخيلة، وقد يكون بالإحساس.

فإذا ان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة، فإن افعل الذي ينال به ما تشوق من ذلك، يكون بقوة ما أخرى في الناطقة، وهي

القوة الفكرية، وهي التي تكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط.

وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يدرك بإحساس، كان الذي ينال به فعلاً مركبًا من فعل بدني ومن فعل نفساني في مثل الشيء الذي نتشوق رؤيته، فإنه يكون برفع الأجفان وبأن نحاذي أبصارنا نحو الشيء الذي نتشوق رؤيته. فإن كان الشيء بعيدًا مشينا إليه، وإن كان دونه حاجز أزلنا بأيدينا ذلك الحاجز. فهذه كلها أفعال بدنية، والإحساس نفسه فعل نفساني وكذلك في سائر الحواس.

وإذا تشوق تخيل شيء ما، نيل ذلك من وجوه: أحدها يفعل بالقوة المتخيلة، مثل تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع، أو تخيل شيء مضى، أو تمني شيء ما تركبه القوة المتخيلة؛ والثاني ما يرد على القوة المتخيلة من إحساس شيء ما،

فتخيل إليه من ذلك أمر ما أنه مخوف أو مأمول، أو ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة.

فهذه القوى النفسانية هي الغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة، والحاسة صورة في الغاذية. والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة، صورة في الحاسة الرئيسة. والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة، والناطقة صورة في المتخيلة، وليست مادة لقوى أخرى، فهي صورة لكل صورة تقدمتها. وأما النزوعية فإنها تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطقة، على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما تتجوهر به النار.

فالقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر. ويليه الدماغ، فإنه أيضًا عضو ما رئيس، ورئاسته ليست رئاسة أولية، لكن

رئاسة ثانية، وذلك لأنه يرأس بالقلب، ويرأس سائر الأعضاء، فإنه يخدم القلب في نفسه، وتخدمه سائر الأعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع. وذلك مثل صاحب دار الإنسان. فإنه يخدم الإنسان في نفسه وتخدمه سائر أهل داره، بحسب ما هو مقصود الإنسان في الأمرين، كأنه يخلفه ويقوم مقامه وينوب عنه ويتبدل فيما ليس يمكن أن يبدله الرئيس، وهو المستولي على خدمة القلب في الشريف من أفعاله.

من ذلك أن القلب ينبوع الحرارة الغريزية، فمنه تنبث في سائر الأعضاء، ومنه تسترفد، وذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيواني الغريزي في العروق الضوارب. ومما يرفدها القلب من الحرارة إنما تبقى الحرارة الغريزية محفوظة على الأعضاء، والدماغ هو الذي يعدل الحرارة التي شأنها أن تنفذ إليها من القلب حتى يكون ما يصل إلى كل عضو من الحرارة معتدلاً له. وهذا أول أفعال الدماغ وأول شيء يخدم به وأعمها للأعضاء.

ومن ذلك أن في الأعصاب صنفين: أحدهما آلات لرواضع القوة الحاسة الرئيسة التي في القلب في أن يحس كل واحد منها الحس الخاص به، والآخر آلات الأعضاء التي تخدم القوة النزوعية التي في القلب، بما يتأتى لها أن تتحرك الحركة الإرادية. والدماغ يخدم القلب في أن يرفد أعصاب الحس ما يبقي به قواها التي بها يتأتى للرواضع أن تحس محفوظة عليها. والدماغ أيضًا يخدم القلب في أن يرفد أعصاب الحركة الإرادية ما يبقي به قواها التي بها يتأتى للأعضاء الآلية الحركة الإرادية التي تخدم بها القوة النزوعية التي في القلب. فإن كثيرًا من هذه الأعصاب مغارزها التي منها يسترفد ما يحفظ به قواها في الدماغ

نفسه؛ وكثيرًا منها مغارزها في النخاع النافذ، والنخاع من أعلاه متصل بالدماغ، فإن الدماغ يرفدها بمشاركة النخاع لها في الأرفاد.

ومن ذلك أن تخيل القوة؛ لمتخيلة إنما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود. وكذلك فكر القوة الناطقة، مما يكون متى كانت حرارته على ضرب ما من التقدير، أي فعل. وكذلك حفظها وتذكرها للشيء.

فالدماغ أيضًا يخدم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذي يجو به تخيله، وعلى الإعتدال الذي يجود به فكره ورويته، وعلى الاعتدال الذي يجود به حفظه وتذكره. فبجزء منه يعدل به ما يصلح به التخيل، وبجزء آخر منه يعدل به ما يصلح به الفكر، وبجزء ثالث يعدل به ما يصلح الحفظ والذكر. وذلك أن القلب، لما كان ينبوع الحرارة الغريزية، لم يكن أن يجعل الحرارة التي فيه إلا قوية مفرطة ليفضل منه ما يفيض إلى سائر الأعضاء، ولئلا يقصر أو يجود. فلم تكن كذلك في نفسها إلا لغاية بقلبه. فلما كان كذلك وجب أن يعدل حرارته التي تنفذ إلى الأعضاء، ولا تكون حرارته في نفسها على الاعتدال الذي تجود به أفعاله التي تخصه. فجعل الدماغ لأجل ذلك بالطبع باردًا رطبًا، حتى في الملمس، بالإضافة إلى سائر الأعضاء، وجعلت فيه قوة نفسانية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود محصل. والأعصاب التي للحس والتي للحركة، لما كانت أرضية بالطبع، سريعة القبول للجفاف، كانت تحتاج إلى أن تبقى رطبة إلى لدانة مواتية للتمدد والتقاصر. و«لما» كانت أعصاب الحس محتاجة مع ذلك إلى الروح الغريزي الذي ليست فيه دخانية أصلاً «ولما» كان الروح الغريزي السالك في أجزاء الدماغ هذه حاله، و«لما» كان القلب مفرط الحرارة ناريها، لم تجعل مغارزها

التي بها تسترفد ما يحفظ قواها في القلب، لئلا يسرع الجفاف إليها فتتحلل وتبطل قواها وأفعالها، جعلت مغارزها في الدماغ وفي النخاع لأنهما رطبان جدًا، لتنفذ من كل واحد منهما في الأعصاب رطبوة تبقيها على اللدونة، وتستبقي بها قواها النفسانية، فبعض الأعصاب يحتاج فيها إلى أن تكون الرطوبة النافذة فيها مانية لطيفة غير لزجة أصلاً، وبعضها محتاج فيها إلى لزوجة ما. فما كان منها محتاجًا إلى مائية لطيفة غير لزجة، جعلت مغارزها في الدماغ؛ وما كان منها محتاجًا فيها مع ذلك إلى أن تكون رطوبتها فيها لزجة، جعلت مغارزها في النخاع؛ وما كان منها محتاجًا فيها إلى أن تكون رطوبتها قليلة، جعلت مغارزها أسفل الفقار والعصعص.

ثم بعد الدماغ الكبد، وبعده الطحالن وبعد ذلك أعضاء التوليد، وكل قوة في عضو كان شأنها أن تفعل فعلاً جسمانيًا ينفصل به من ذلك العضو جسم ما ويصير إلى آخر. فإنه يلزم ضرورة، إما أن يكون ذلك الآخر متصلاً بالأول، مثل اتصال كثير من الأعصاب بالدماغ وكثير منها بالنخاع، أو أن يكون له طريق ومسيل متصل لذلك العضو يجري فيه ذلك الجسمس، وكانت تلك القوة خادمة له أو رئيسة، مثل الفم والرئة والكلية والكبد والطحال وغير ذلك. وكلما احتاجت أو كان شأنها أن تفعل فعلاً نفسانيًا في غيرها، فإنه يلزم ضرورة أن يكون بينها مسيل جسماني، مثل فعل الدماغ في القلب.

فأول ما يتكون من الأعضاء القلب، ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال، ثم تتبعا سائر الأعضاء، وأعضاء التوليد متأخرة الفعل من جميعها. ورياستها في البدن يسيرة، مثل ما يتبين من فعل الأنثيين وحفظهما

الحرارة الذكرية والروح الذكري الشائعين من القلب في الحيوان الذكر الذي له الثيان.

والقوة التي بها يكون التوليد، منها رئيسة ومنها خادمة. والرئيسة منها في القلب، والخادمة في أعضاء التوليد.

والقوة التي يكون بها التوليد اثنتان: إحداهما تعد المادة التي يتكون عنها الحيوان الذي له تلك القوة، والأخرى تعطي صورة ذلك النوع من الحيوان وتحرك المادة إلى أن تحص للها تلك الصورة التي لذلك النوع.

والقوة التي تعد هي قوة الأنثى، والتي تعطي الصورة هي قوة الذكر. فإن الأنثى هي أنثى بالقوة التي تعد بها المادة، والذكر هو ذكر بالقوة التي تعطي تلك المادة صورة ذلك النوع الذي له تلك القوة.

والعضو الذي يخدم القلب في أن يعطي مادة الحيوان هو الرحم، والذي يخدمه في أن يعطي الصورة إما في الإنسان وإما في غيره من الحيوان العضو الذي يكيون المني. فإن المني إذا ورد على رحم الأنثى فصادف هناك دمًا قد أعده الرحم لقبول صورة الإنسان، أعطى المني ذلك الدم قوة يتحرك بها إلى أن يحصل من ذلك الدم أعضاء الإنسان وصورة كل عضو، وبالجملة صورة الإنسان. فالدم المعد في الرحم هو مادة الإنسان، والمني هو المحرك لتلك المادة إلى أن تحصل فيها الصورة.

ومنزلة المني من الدم المعد في الرحم منزلة الأنفحة التي ينعقد عنها اللبن. وكما أن الأنفحة هي الفاعلة للإنعقاد في اللبن، وليس هي جزءًا من المنعقد ولا مادة، كذلك ا لمني ليس هو جزءًا من المنعقد في الرحم، ولا مادة. والجنين يتكون عن المني كما يتكون الرائب من

الأنفحة، ويتكون عن دم الرحم كما يتكون الرائب عن اللبن الحليب، والإبريق عن النحاس.

والذي يكون المني في الإنسان هي الأوعية التي يوجد فيها المني، وهي العروق التي تحت جلد العانة، يرفدها في ذلك بعض الإرفاد الأنثيان. وهذه العروق نافذة إلى المجرى الذي في القضيب ليسيل من تلك العروق إلى مجرى القضيب، ويجري في ذلك المجرى إلى أن ينصب في الرحم ويعطي الدم الذي فيه مبدأ قوة يتغير بها إلى أن تحصل به الأعضاء وصورة كل عضو، وصورة جملة البدن. والمني آلة الذكر.

والآلات منها مواصلة، ومنها مفارقة من ذلك، مثل الطبيب؛ فإن اليد آلة للطبيب يعالج بها، والمبضع آلة له يعالج بها، والدواء آله يعالج بها. فالدواء آلة مفارقة، وإنما يواصله الطبيب حين ما يفعله ويصنعه ويعطيه قوة يحرك بها بدن العليل مثلاً، فتحرك بدنه نحو الصحة. والطبيب الذي ألقاها غائب أو ميت مثلاً. وكذلك منزلة المني. والمبضع «آلة» لا تفعل فعلها إلا بمواصلة الطبيب المستعمل له، واليد أشد مواصلة له من المبضع. وأما الدواء فإنه يفعل بالقوة التي فيه من غير أن يكون الطبيب مواصلاً له. كذلك المني فإنه آلة للقوة المولدة الذكرية وتفعل مفارقة. وأوعية المين والأنثيان آلة التوليد مواصلة للبدن. فمنزلة العروق التي تكون آلات المني من القو ةالرئيسية التي في القلب منزلة يد الطبيب التي يعمل بها أدواء ويعطيه قوة حركة ويحرك بها بدن العليل إلى الصحة. فإن تلك العروق التي يستعملها القلب بالطبع هي آلات في أن يعطي المني القوة التي يحرك بها الدم المعد في الرحم إلى صورة ذلك النوع من الحيوان. فإذا أخذ الدم عن المني القوة التي يتحرك بها إلى

الصورة، فأول ما يتكون القلب وينتظر بتكوينه تكوين سائر الأعضاء ما يتفق أن يحصل في القلب من القوى. فإن حصلت فيه من القوة الغاذية القوة التي بها تعد المادة، تكون سائر الأعضاء على أنها أعضاء أنثى. فإن حصلت فيه «القوة» التي تعطي الصورة، تكون سائر الأعضاء على أنها أعضاء ذكر وتحصل من تلك الأعضاء المولدة التي للأنثى، وتحصل من هذه الأعضاء المولدة التي للذكر. ثم سائر القوى النفسانية الباقية تحدث في الأنثى على مثال ما هي في الذكر.

وهاتان القوتان، أعني الذكرية والأنثوية، هما في الإنسان مفترقان في شخصين، وأما في كثير من النبات فإنهما

مقترنان على التمام في شخص واحد، مثل كثير من النبات الذي يتكون من البذر؛ فإن النبات يعطي المادة، وهي البذر، ويعطي بها مع ذلك قوة يتحرك بها نحو الصورة. فالذي أعطاه الاستعداد لقبول الصورة، وقوة يتحرك بها نحو الصورة. فالذي أعطاه الاستعداد لقبول الصورة هي القوة الأنثوية، والذي أعطاه مبدأ يتحرك به نحو الصورة هو القوة الذكرية.

وقد يوجد أيضًا في الحيوان ما هذا السبيل. ويوجد أيضًا ما القوة الأنثوية فيه تامة، وتقترن إليها قوة ما ذكرية ناقصة تفعل فعلها إلى مقدار ما ثم تحوز، فتحتاج إلى معين من خارج، مثل الذي يبض بيض الريح، ومثل كثير من أجناس السمك التي تبيض ثم تودع بيضها، فيتبعها ذكورتها، فتلقي عليها رطوبة. فأية بيضة أصابها من تلك الرطوبة شيء كان عنها حيوان، وما لم يصبها ذلك فسدت.

وأما الإنسان فليس كذلك. بل هاتان القوتان متميزتان في شخصين،

ولكل واحد منهما أعضاء تخصه: وهي الأعضاء المعروفة لهما، وسائر الأعضاء فيهما مشتركة. وكذلك يشتركان في قوى النفس كلها سوى هاتين. وما يشركان فيه من أعضاء فإنه في الذكر أسخن، وما كان منها فعله الحركة والتحريك، فإنه في الذكر أقوى حركة وتحريكًا. والعوارض النفسانية، فما كان منهخا مائلاً إلى القوة، مثل الغضب والقسوة، فإنها في الأنثى أضعف وفي الذكر أقوى. وما كان من العوارض مائلاً إلى الضعف، مثل الرأفة والرحمة، فإنه في الأنثى أقوى. على أنه لا يمتنع أن يكون في ذكورة الإنسان من توجد العوارض فيه شبيهة بما في الإناث، وفي الإناث من توجد فيه هذه شبيهة بما هو في الذكور. فبهذه تفترق الإناث والذكور في الإنسان. وأما في القوة الحاسة وفي المتخيلة وفي الناطقة، فليسا يختلفان.

فيحدث عن الأشياء الخارجة رسوم المحسوسات في القوى الحاسة التي هي رواضع، ثم تجتمع المحسوسات المختلفة الأجناس، المدركة بأنواع الحواس الخمسة في القوى الحاسة الرئيسة، ويحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه رسوم المتخيلات في القوة المتخيلة، فتبقى هناك محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها. فتتحكم فيها، فيفرد بعضها عن بعض أحيانًا. ويركب بعضها إلى بعض أصنافًا من التركيبات كثيرة بلا نهاية، بعضها كاذبة وبعضها صادقة.

ويبقى بعد ذلك أن ترتسم في الناطقة رسوم أصناف المعقولات والمعقولات التي شأنها أن ترتسم في القوة الناطقة، منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل: وهي الأشياء البريئة من المادة× ومنها المعقولات التي ليست بجوارها معقولة بالفعل، مثل

الحجارة والنبات، وبالجملة كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها. فإن هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل. وأما العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره، فإنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المقولات: فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني، وهي أيضًا بالقوة معقولة. وسائر الأشياء التي في مادة، أو هي مادة أو ذوات مادةن فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة، ولكنها معقولات بالقوة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل. وليس في جواهرا كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل. ولا أيضًا في القوة الناطقة. ولا فيما أعطي الطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل، بل تحتاج إلى أن تصير عقلاً بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل وإنما تصير عقلاً بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات.

وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل. وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيرها بالفعل. وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيرها بالفعل. والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما، جوهره عقل ما بالفعل، ومفارق للمادة. فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني، الذي هو بالقوة عقل، يشئا ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر. لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر. فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة، وهو من قبل أن يبصر فيه بصر بالقوة، والألوان من قبل أن تبصر مبصرة مرئية بالقوة.

وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصرًا بالفعل، ولا في جوهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة

بالفعل. فإن الشمس تعطي البصر ضوءًا يضاء به، وتعطى الألوان ضوءًا تضاء بها، فيصير البصر، بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرًا بالفعل وبصيرًا بالفعل، وتصير الألوان، بذلك الضوء، مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة. كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئًا ما يرسمه فيه. فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر. وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب إبصاره، ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه، ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل، كذلك العقل الهيولاني فإنه بذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر، يعقل ذلك الشيء نفسه، وبه يعقل العقل الهيولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهيولاني، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل، ويصير هو أيضًا عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة.

وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر، فلذلك سمي العقل الفعال، ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة. ويسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل. وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة؛ وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس مثل أن الكل أعظم من الجزء، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية.

المعقولات الأول المشتركة ثلاثة أصناف: صنف أوائل للهندسة العلمية، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الإنسان، وصنف أوائل تستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان ومناديها ومراتبها، مثل السموات والسبب الأول وسائر المبادئ الآخر، وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادئ.

يقول الفارابي: فعندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل، وروية وذكر، وتشوق إلى الاستنباط، ونزوع إلى بعض ما عقله أولاً، وشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه، أو كراهته. والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة. فإن كان ذلك «النزوع» عن إحساس أو تخيل، سمي بالإسم العام وهو الإرادة، وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة، سمي الإختيار. وهذا يوجد في الإنسان خاصة، وأما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضًا في سائر الحيوان. وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله الأول. وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير.

وذلك هو السعادة. وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصبر في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا. إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال. وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية، بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة، وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة. والسعادة هي الخير المطلوب لذاته،

وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها. والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة. والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه ا لأفعال هي الفضائل. وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها بل إنما هي خيرات لأجل السعادة. والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور، وهي الأفعال القبيحة. والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائض والرذائل والخسائس.

فالقوة الغاذية التي في الإنسان إنما جعلت لتخدم البدن، وجعلت الحاسة والمتخيلة لتخدما البدن ولتخدما القوة الناطقة. وخدمة هذه الثلاثة للبدن راجعة إلى خدمة القوة الناطقة، إذ كان قوام الناطقة أولاً بالبدن. والناطقة، منها عمامة ومنها نظرية. والعملية جعلت لتخدم النظرية، والنظرية لا لتخدم شيئًا آخر، بل ليوصل بها إلى السعادة. وهذه كلها مقرونة بالقوة النزوعية. والنزوعية تخدم المتخيلة وتخدم الناطقة. والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفي الخدمة والعمل إلا بالقوة النزوعية. فإن الإحساس والتخيل والروية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقترن إلى ذلك تشوق إلى ما أحس أو تخيل أو رؤى فيه وعلم، لأن الإرادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية إلى ما أدركت. فإذا علمت بالقوة النظرية السعادة ونضبت غاية وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال بمعاونة المتخيلة والحواس على ذلك، ثم فعلت بآلات القوة النزوعية تلك الأفعال، كانت أفعال الإنسان كلها خيرات وجميلة، فإذا لم تعلم السعادة، أو علمت ولم تنصب غاية بتشوق، بل نصبت الغاية شيئًا آخر سواها وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة

المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال الحواس والمتخيلة، ثم فعلت تلك الأفعال بآلات القوة النزوعية، كانت أفعال ذلك الإنسان كلها غير جميلة.

يقول الفارابي: القوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة وبين الناطقة؛ وعندما تكون رواضع الحاسة كلها تحس بالفعل وتفعل أفعالها، تكون القوة المتخيلة منفعلة عنها، مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها. وتكون هي أيضًا مشغولة بخدمة القوة الناطقة، وبإرفاد القوة النزوعية.

فإذا صارت الحاسة النزوعية والناطقة على كمالاتها الأول، بأن لا تفعل أفعالها، مثل ما يعرض عند حال النوم، انفردت القوة المتخيلة بنفسها، فارغة عما تجدده الحواس عليها دائمًا من رسوم المحسوسات، وتخلت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية، فتعود إلى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية، فتفعل فيها بأن تركب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض. ولها مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها إلى بعض، فعل ثالث: وهو المحاكاة فإنها خاصة ما بين سائر قوى النفس، لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها. فأحيانًا تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس، بتركيب المحسوسات المحفوظة عندها المحاكية لتلك، وأحيانًا تحاكي المعقولات، وأحيانًا تحاكي القوة الغاذية.

وأحيانًا تحايك القوة النزوعية، وتحاكي أيضًا ما يصادف البدن عليه من المزاج. فإنها متى صادفت مزاج البدن رطبًا، حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة، مثل المياه والسباحة فيها. ومتى كان مزاج البدن يابسًا، حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي شأنها أن

تحاكي بها اليبوسة. وكذلك تحاكي حرارة البدن وبرودته، إذا اتفق في وقت من الأوقات أن كان مزاجه في وقت البدن وبرودته، غذا اتفق في وقت من الأوقات أن كان مزاجه في وقت ما حارًا أو باردًا. وقد يمكن، إن كانت هذه القوة هيئة وصورة في البدن، أن يكون البدن، إذا كان على مزاج ما، أن يفعل «البدن» فيها ذلك المزاج. غير أنها لما كانت نفسانية، كان قبولها لماي فعل فيها البدن من المزاج على حسب ما في طبيعتها أن تقبله، لا على حسب ما في طبيعة الأجسام أن تقبل المزاجات. فإن الجسم الرطب، متى فعل رطوبة في جسم ما، قبل الجسم المنفعل الرطوبة، فصار رطبًا مثل الأول. وهذه القوة، متى فعل فيها رطوبة أو أدنيت إليها رطوبة، لم تصر رطبة، بل تقبل تلك الرطوبة بما تحاكيها من المحسوسات. كما أن القوة الناطقة، متى قبلت الرطبة فإنها إنما تقبل ماهية الرطوبة بأن تعقلها، ليست الرطوبة نفسها؛ كذلك هذه القوة، متى فعل فيها شيء. قبلت ذلك عن الفاعل على حسب ما في جوهرها واستعدادها أن تقبل ذلك.

فأي شيء ما فعل فيها، فإنها إن كان في جوهرها أن تقبل ذلك الشيء، وكان مع ذلك في جوهرها أن تقبله كما القي إليها. قبلت ذلك بوجهين: أحدهما بأن تقبله كما هو وكما ألقي إليها، والثاني بأن تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التي شأنها أن تحاكي ذلك الشيء.

وإن كان في جوهرها أن لا تقبل الشيء كما هو. قبلت ذلك بأن تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التي تصادفها عندها مما شأنها أن تحاكي ذلك الشيء. ولأنها ليس لها أن تقبل المعقولات معقولات، فإن القوة الناقة، متى أعطتها المعقولات التي حصلت لديها، لم تقبلها

كما هي في القوة الناطقة، لكن تحاكيها بما تحاكيها من المحسوسات، ومتى أعطاها البدن المزاج الذي يتفق أن يكون له في وقت ما، قبلت ذلك المزاج بالمحسوسات التي تتفق عندها مما شأنها أن تحاكي ذلك المزاج، ومتى أعطيت شيئًا شأنه أن يحس، قبلت ذلك أحيانًا كما أعطيت، وأحيانًا بأن تحاكي ذلك المحسوس بمحسوسات أخر تحاكيه.

وإذا صادفت «المخيلة» القوة النزوعية مستعدة استعدادًا قريبًا لكيفية «ما أو هيئة» مثل غضب أو شهوة أو لانفعال ما بالجملة، حاكت القوة النزوعية بتركيب الأفعال التي شأنها أن تكون عن تلك الملكة التي توجد في القوة النزوعية معدة، في ذلك الوقت، لقبولها. ففي مثل هذا، ربما أنهضت القوى الرواضع الأعضاء الخادمة لأن تفعل في الحقيقة الأفعال التي شأنها أن تكون بتلك الأعضاء عندما تكون في القوة النزوعية تلك الأفعال. فتكون القوة المتخيلة بهذا الفعل، أحيانًا، تشبه الهازل، وأحيانًا تشبه الميت. ثم ليس بهذا فقط، ولكن إذا كان مزاج البدن مزاجًا شأنه أن يتبع ذلك المزاج انفعال ما في القو ةالنزوعية، حاكت ذلك المزاج بأفعال القوة النزوعية الكائنة عن ذلك الانفعال، وذلك من قبل أن يحصل ذلك الانفعال. فتنهض الأعضاء التي فيها القوة الخادمة للقوة النزوعية، نحو تلك الأفعال بالحقيقة.

من ذلك، أن مزاج البدن إذا صار مزاجًا شأنه أن يتبع ذلك المزاج في القوة النزوعية شهوة النكاح، حاكت «المتخيلة» ذلك المزاج بأفعال النكاح؛ فتنهض أعضاء هذا الفعل للاستعداد نحو فعل النكاح، لا عن شهوة حاصلة في ذلك الوقت، لكن المحاكاة القوة المتخيلة للشهوة بأفعال تلك الشهوة. وكذلك في سائر الانفعالات، وكذلك ربما قام

الإنسان من نومه فضرب آخر، أو قام ففر من غير أن يكون هناك وارد من خارج، فيقوم ما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة.

وتحاكي أيضًا القوة الناطقة بأن تحاكي ما حصل فيها من المعقولات بالأشياء التي شأنها أن تحاكي بها المعقولات، فتحاكي المعقولات التي في نهاية الكمال، مثل السبب الأول والأشياء المفارقة للمادة والسموات، بأفضل المحسوسات وأكملها، ثمل الأشياء الحسنة المنظر. وتحاكي المعقولات الناقصة بأخس المحسوسات وأنقصها، مثل الأشياء القبيحة المنظر. وكذلك تحاكي تلك «القوة» سائر المحسوسات اللذيذة المنظر.

والعقل الفعال، لما كان هو السبب في أن تصير به المعقولات التي هي القوة معقولات بالفعل، وأن يصير ما هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل، وكان ما سبيله أن يصير عقلاً بالفعل هي القوة الناطقة، وكانت الناطقة ضربين: ضربًا نظريًا وضربًا عمليًا، وكانت العملية هي التي شأنها أن تفعل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، والنظرية هي التي شأنها أن تعقل المعقولات التي شأنها أن تعلم، وكانت القوة المتخيلة مواصلة لضربي القوة الناطقة، فإن الذي تنال القوة الناطقة عن العقل الفعال – وهو الشيء الذي منزلته الضياء من البصر – قد يفيض منه على القوة المتخيلة. فيكون للعقل الفعل في القوة المتخيلة فعل ما، نعطيه أحيانًا المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة لانرية، وأحيانًا الجزئيات المحسوسات التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية. فتقبل «القوة المتخيلة» المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركبها هي. وتقبل الجزيئات أحيانًا بأن تتخيلها كما هي، وأحيانًا بأن تحاكيها

بمحسوسات أخر، وهذه هي التي شأن الناطقة العملية أن تعملها بالروية ب. فمنها حاضرة، ومنها كائنة في المستقبل. إلا أن يحصل للقوة المتخيلة من هذه كلها، بلا توسط روية. فلذلك يحصل في هذه الأشياء بعد أن يستنبط بالروية. فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات، بالمنامات والرؤيات الصادقة؛ ومما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الإلهية. وهذه كلها قد تكون في النوم، وقد تكون في اليقظة إلا أن التي تكون في اليقظة قليلة وفي الأقل من الناس، فأما التي في النوم فأكثرها الجزئيات، وأما المعقولات فقليلة.

يقول الفارابي: وذلك: أن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جدًا، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها إستيلاء يستغرقها بأسرها، ولا أخدمتها للقوة الناطقة، بل كان فيها، مع اشتغالها بهذين، فضل كثير تفعل به أيضًا أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهما في وقت ا لنوم. و«لما كان» كثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال، فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية، فإن تلك المتخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة س.

فإذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة، انفعلت عن تلك الرسوم القوة الناصرة، فارتسمت فيها تلك، فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر المنجاز بشعاع البصر. فغذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء، فيرتسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين، وينعكس ذلك إلى الحاس المشترك

وإلى القوة المتخيلة، ولأن هذه كلها متصلة بعضها ببعض، فيصير، ما أعطاه العقل الفعال من ذلك، مرئيًا لهذا الإنسان.

فإذا اتفق أن كانت التي حاكت بها القوة المتخيلة أشياء محسوسات في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يرى ذلك أن لله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً. ولا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل، في يقظته، عن العقل الفعال. الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها فيكون له بما قبلها من المعقولات، نبوة بالأشياء الإلهية فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها المتخيلة. وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة.

ودون هذا: من يرى جميع هذه في يقظته، وبعضها في نومه، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها لا يراها ببصره.

ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط. تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية رموزًا وألغازًا وأبدالات وتشبيهات ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتًا كثيرًا: فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات؛ ومنهم من يقبل المعقولات ويراها في اليقظة، ولا يقبل الجزئيات؛ ومنهم من يقبل بعضها ويراها دون بعض؛ ومنهم من يرى شيئًا في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه؛ ومنهم من لا يقبل شيئًا في يقظته، بل إنما ما يقبل في نومه فقط، فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات، ومنهم من يقبل شيئًا من هذه وشيئًا من هذه؛ ومنه من يقبل شيئًا من الجزئيات فقط؛ وعلى هذا يوجد الأكثر.

ولناس أيضًا يتفاضلون في هذا.

وكل هذه معاونة للقوة الناطقة. وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الإنسان، فيصير بذلك معدًا لأن يقبل عن العقل الفعال بعض هذه في وقت اليقطة أحيانًا، وفي النوم أحيانًا. فبعضهم يبقى ذلك فيهم زمانًا، وبعضهم إلى وقت ما ثم يزول. وقد تعرض أيضًا للإنسان عوارض، فيفسد بها مزاجه وتفسد تخابيله؛ فيرى أشياء مما تركته القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس وجود، ولا هي محاكاة لموجود. وهؤلاء الممرورون والمجانين وأشباههم.

يقول الفارابي: كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال.

فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه؛ فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكل وحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الإجتماعات الإنسانية.

فمنها الكاملة، ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى.

فالعظمى، اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى، اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى، اجتماع أهل مدينة في جزء من

مسكن أمة.

وغير الكاملة اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكة. ثم اجتماع في منزل، وأصغرها المنزل، والمحلة والقرية هما جميعًا لأهل المدينة؛ إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة؛ والمحلة للمدينة على أنها جزؤها والسكة جزء المحلة؛ والمنزل جزء السكة؛ والمدينة جزء مسكن أمة والأمة جزء جملة أهل المعمورة.

فالخير الأفضل والكمال القصى إنما ينال أولاً بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة.

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوانن وعلى حفظها عليهم. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة القطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مرابتها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العذو الرئيس، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض

هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة – فهذه في الرتبة الثانية – وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً. وكذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات.

وفيها إنسان هو رئيس، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس، وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المراتب الأول. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، وهؤلاء هم في الرتبة الثانية. ودون هؤلاء أيضًا من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى أخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين.

غير أن أعضاء البدن طبيعية والهيئات التي لها قوى طبيعية وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفيعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان، لشيء دون شيء. غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة الفطرة، متفاضلة الهيئات.

وفيها إنسان هو رئيس، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس. وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المراتب الأول. ودون هؤلاء قومي فعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى أخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين

يخدمون ولا يخدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين.

غير أن أعضاء البدن الطبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يقعدون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان، لشيء دون شيء غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها، ومن الصناعات وما شاكلها والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية.

وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله؛ ودونه أيضًا أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورياستها دون رياسة الأول. وهي تحت رياسة الأول ترأس وتُرأس؛ كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله. ودونه قوم رؤوسون منه ويرؤسون آخرين.

وكما أن القلب يتكون أولاً، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها، فإذا اختل منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال. كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل لمدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها؛ وإن اختل منها جزء كان هو الموفد له بما يزيل عنه اختلاله.

وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم من الأفعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف، وما هو دونها من الأعضاء يقوم بالأفعال بما هو دون ذلك في الشرف، إلى أن ينتهي إلى الأعضاء التي يقوم بها من الأفعال أخسها: كذلك الأجزاء التي تقرب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإرادية بما هو أشرف ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف، إلى أن ينتهي إلى الأجزاء التي تقوم من الأفعال بأخسها.

وخسة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها، فإن كانت تلك الفعال عظيمة الغناء س، مثل فعل المثانة وفعل الأمعاء في البدن؛ وربما كانت لقلة غنائها؛ وربما كانت لأجل أنها كانت سهلة جدًا؛ كذلك «الحال» في المدينة. وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع، فإن لها رئيسًا حاله من سائر الأجزاء هذه الحال.

وتلك أيضًا حال الموجودات. فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها. فإن البريئة من المادة تقرب من الأول، ودونها الأجسام السماوية، ودون السماوية الأجسام الهيولانية. وكل هذه تحتذي حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه؛ ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته. إلا أنها إنما تقتفي الغرض بمراتب، وذلك أن الأخس يقتفي غرض ما هو فوقه قليلاً، وذلك يقتفي غرض ما هو فوقه، وأيضًا كذلك للثالث غرض ما هو فوقه، إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً.

فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الأول فالتي أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر، فقد احتذب بها من أول

أمرها حذر الأول ومقصده، فعادت وصارت في المراتب العالية. وأما التي لم تعط من أول الأمر كل ما به وجودها، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي تتوقع نيله، وتقتفي في ذلك ما هو غرض الأول. وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة: فإن أجزاءها كلها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب.

ورئيس المدينة الفاضل ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية، والرياسة تحصل لمن فطر بالطبع معدًا لها. فليس كل صناعة يمكن أن يُرأس بها، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها في المدينة، وأكثر الفطر هي فطر الخدمة. وفي الصنائع صنائع يرأس بها ويخدم بها صنائع أخر، وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها أصلاً. فكذلك ليس يمكن أن تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أية صناعة ما اتفقت، ولا أية ملكة ما اتفقت.

وكما أن الرئيس الأول في جنس لا يمكن أن يرأسه شيء من ذلك الجنس، مثل رئيس الأعضاء، فإنه هو الذي لا يمكن أن يكون عضو آخر رئيسًا عليه؛ وكذلك في كل رئيس في الجملة. كذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً، ولا يمكن فيها أن ترأسها صناعة أخرى أصلاً. بل تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها، وإياه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة. ويكون ذلك الإنسان إنسانًا لا يكون يرأسه إنسان أصلاً؛ وإنما يكون ذلك الإنسان إنسانًا قد استكمل، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل. وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك

الوجه الذي قلنا، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل، إما بأنفسها وإما بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها. وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها، حتى لا يكون ينفي عليه منها شيء، وصار عقلاً بالفعل.

فأي إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها، وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل، وصار المعقول منه هو الذي يعقل، حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل، أتم وأشد مفارقة للمادة، ومقاربة من العقل الفعال، ويسمى القعل المستفاد، ويصير متوسطًا بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر. فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد. والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال.؟ والقوة الناطقة، التي هي هيئة طبيعية،.تكون مادة موضوعة للعقل الفعال الذي هو بالفعل عقل.

وأول الرتبة التي بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير عقلاً بالفعل. وهذه هي المشتركة للجميع؛ فبينها وبين العقل الفعال رتبتان «هما»: أن يحصل العقل المنفعل بالفعل، وأن يحصل العقل المستفاد. وبين هذا الإنسان الذي بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية وبين العقل الفعال رتبتان. وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد. على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئًا واحدًا، وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية، هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل، كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط. وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل، والمنفعل مادة المستفاد، والمستفاد مادة العقل الفعال، وأخذت

جملة ذلك كشيء واحد، كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حل فيه العقل الفعال.

وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحي إليه، فيكون الله عز وجل يوحي إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقلاً على التمام وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيًا منذرًا بما سيكون ومخبرًا بما هو الآن «عن» الجزئيات، بوجود بعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحددة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا. وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس. ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، وأن تكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات.

خصال الرئيس الأول

فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها. ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها. — أحدها أن يكون تام الأعضاء، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها،

ومتى هم بعضوا ما من أعضائه عملاً يكون به فأتى عليه بسهولة.

- ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى حسب الأمر في نفسه.

- ثم أن يكون جيدًا الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه.

- ثم أن يكون جيد الفطنة، ذكيًا، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل.

- ثم أن يكون حسن العبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة.

- ثم أن يكون محبًا للتعليم والإستفادة، منقادًا له، سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعليم، ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه.

- ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنبًا بالطبع للعب، مبغضًا للذات الكائنة عن هذه.

- ثم أن يكون محبًا للصدق وأهله، مبغضًا للكذب وأهله.

- ثم أن يكون كبير النفس، محبًا للكرامة: تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

- ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

- ثم أن يكون بالطبع محبًا للعدل وأهله، ومبغضًا للجور والظلم وأهلهما، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه، ويؤتي من حل به الجور مؤاتيًا لكل ما يراه حسنًا وجميلاً، ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد، ولا جموحًا ولا لجوجًا إذا دعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا

دعي إلى الجور وإلى القبيح.

- ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أني فعل، جسورًا عليه، مقدامًا غير خائف، ولا ضعيف النفس.

خصال الرئيس الثاني

واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسر؛ فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس. فإن وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه، بعد أن يكبر، تلك الشرائط الست المذكورة قبل أو الخمس منها دون الأنداد من جهة المتخيلة كان هو الرئيس، وإن اتفق أن لا يوجد مثله في وقت من الأوقات، أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله، إن الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط، ويكون بعد كبره، فيه سنس شرائط.

- أحدهما أن يكون حكيمًا.

- والثاني أن يكون عالمًا حافظًا للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة، محتذيًا بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها.

- والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذيًا حذو الأئمة الأولين.

- والرابع أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحريًا بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة.

- والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذرهم.

- والسادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة.

- فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان، أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرقت هذه في جماعة، وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد والسادس في واحد، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل. فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك. وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك.

والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة. ويضادها أيضًا من أفراد الناس نوائب المدن.

المدينة الجاهلة

يقول الفارابي المدينة الجاهلة هي التي لم يعرف أهمها السعادة ولا خطرت ببالهم، إن أرشدوا إليها فلم يفهموها ولم يعتقدوها، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي تظن أنها هي الغايات في الحياة، وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات، وأن يكون مخلي هواه، وأن يكون مكرمًا ومعظمًا. فكل واحد من هذه سعادة عند آه الجاهلة. والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها. وأضدادها هي الشقاء، وهي آفات الأبدان والفقر وأن

لا يتمتع باللذات، وأن لا يكون مخلي هواه وأن لا يكون مكرمًا.

وهي تنقسم إلى جماعة مدن، منها - أ: المدينة الضرورية، وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها.

ب- والمدينة البدالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة.

ج- ومدينة الخسة والسقوط، وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو.

ومدينة الكرامة، وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم، ممجدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، إما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض، كل إنسان على مقدار محبته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه.

5 - ومدينة التغلب، وهي التي قصد اهلها أن يكون القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلة فقط.

و- والمدينة الجماعية، هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحرارًا، يعمل كل واحد منهم ما شاء، لا يمنع هواه في شيء أصلاً.

وملوك الجاهلة على عهد مدنها، أن يكون كل واحد منهم إنما يدبر المدينة التي هو مسلط عليها ليحصل هواه وميله. وهمم الجاهلة التي يمكن أن تجعل غايات هي تلك التي أحصيناها آنفًا.

المدينة الفاسقة – وأما المدينة الفاسقة، وهي التي آراؤها الآراء الفاضلة، وهي التي تعلم السعادة والله عز وجل والثواني والعقل الفعال، وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلة.

المدينة المبدلة – والمدينة المبدلة، فهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها غلى غير تلك.

المدينة الضالة

- والمدينة الضالة، هي التي تظن بعد حياتها هذه السعادة، ولكن غيرت هذه، وتعتقد في الله عز وجل وفي الثواني وفي العقل الفعال آراء فاسدة لا يصلح عليها «حتى» ولا أن أخذت على أنها تمثيلات وتخيلات لها، ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور.

وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة، وكذلك سائر من فيها. وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة واحدًا بعد آخر فكلهم كنفس واحدة، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله. وكذلك إن اتفق منهم جماعة في وقت واحد، إما في مدينة واحدة، وإما في مدن كثيرة، فإن جماعتهم كملك واحد، ونفوسهم كنفس واحدة، وكذلك أهل كل رتبة منها، متى توالوا في الأزمان المختلفة، فكلهم كنفس واحدة تبقى الزمان كله. وكذلك إن كان في وقت واحد جماعة من أهل رتبة واحدة، وكانوا في مدينة واحدة أو مدن كثيرة، فإن نفوسهم كنفس واحدة، كانت تلك الرتبة رتبة رياسة أو

رتبة خدمة.

وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها، واشياء أخر من علم وعلم يخص كل رتبة وكل واحد منهم، إنما يصير «كل واحد» في حد السعادة بهذين، أعني بالمشترك الذي له ولغيره معًا، وبالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها. فإذا فعل ذلك كل واحد منهم، أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة؛ وكلما داوم عليها أكثر، صارت هيئته تلك أقوى وأفضل، وتزايدت قوتها وفضيلتها. كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة، وكلما داوم على تلك الأفعال أكثر صارت الصناعة التي بها تكون تلك الأفعال أقوى وأفضل، وتزيد قوتها وفضيلتها بتكرير أفعالها، ويكون الإلتذاذ التابع لتلك الهيئة النفسانية أكثر، وأغتباط الإنسان عليها نفسه أكثر، ومحبته لها أزيد.

وتلك حال الأفعال التي ينال بها السعادة: فإنها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها، صبرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغني عن المادة، فتحصل متبرئة منها، فلا تتلف بتلف المادة، ولا إذا بقيت احتاجت إلى مادة.

فإذا حصلت مفارقة للمادة، غير متجسمة ارتفعت عنها الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام، فلا يمكن فيها أن يقال أنها تتحرك ولا أنها تسكن. وينبغي حينئذ أن يقال عليها الأقاويل التي تليق بها ليس بجسم. وكلما وقع في نفس الإنسان من شيء يوصف به الجسم بما هو جسم، فينبغي أن يسلب عن الأنفس المفارقة، وأن

يفهم حالها هذه وتصورها عسير غير معتاد. وكذلك يرتفع عنها كل ما كان يلحقها ويعرض لها بمقارنتها للأجسام، ولما كانت هذه الأنفس التي فارقت أنفسًا كانت في هيوليات مختلفة، وكان تبين أن الهيئات النفسانية تتبع مزاجات الأبدان، بعضها أكثر وبعضها اقل، وتكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجبه مزاج البدن الذي كانت فيه، فهيئتها لزم فيها ضرورة أن تكون متغايرة لأجل التغير الذي فيها كان. ولما كان تغاير الأبدان إلى غير نهاية محدودة، كانت تغايرات الأنفس أيضًا إلى غير نهاية محدودة.

وإذا مضت طائفة فبطلت أبداها، وخلصت أنفسها وسعدت، فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم، قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم. فإذا مضت هذه أيضًا وخلصت صاروا أيضًا في السعادة إلى مراتب أولئك الماضين. واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية. ولأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها، ولو بلغ ما بلغ غير مضيق بعضها على بعض مكانها، إذا كانت ليست في أمكنة أصلاً، فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام.

وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة، واتصل بعضها ببعض، وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول، كان التذاذ كل واحد منها أزيد شديدًا. ولكما لحق بهم من بعدهم، زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم، لأن كمل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مرارًا كثيرة، فتزداد كيفية ما يعقل.

ويكون تزايد ما تلاقى هناك شبيهًا بتزايد قوة صناعة الكتابة بمداومة الكاتب على أفعال الكتابة. ويقوم تلاحق بعض ببعض في تزايد

كل واحد، مقام ترادف أفعال الكاتب التي بها تتزايد كتابته قوة وفضيلة. ولأن المتلاحقين «هم» إلى غير نهاية، يكون تزايد قوى كل واحد ولذاته على غابر الزمان إلى غير نهاية.

وتلك حال كل طائفة مضت.

والسعادات تتفاضل بثلاثة أنحاء: بالنوع، والكمية، والكيفية. وذلك شبيه بتفاضل الصنائع ههنا.

فتفاضل الصنائع بالنوع هو أن تكون صناعات مختلفة بالنوع. وتكون إحداها أفضل من الأخرى، مثل الحياكة وصناعة الخبز وصناعة العطر وصناعة الكناسة، ومثل صناعة الرقص وصناعة الفقه، ومثل الحكمة والخطابة. فبهذه الأنحاء تتفاضل الصنائع التي أنواعها مختلفة.

وأهل الصنائع التي من نوع واحد بالكمية أن يكون كاتبان مثلاً، علم أحدهما من أجزاء صناعة الكتابة أكثر، وآخر احتوى من أجزائها على أشياء أقل، مثل أن هذه الصناعة تلتئم باجتماع علم شيء من اللغة وشيء من الخطابة وشيء من جودة الخط وشيء من الحساب، فيكون بعضهم قد احتوى من هذه على جودة الخط مثلاً وعلى شيء من الخطابة؛ وآخر احتوى على اللغة وعلى شيء من الخطابة وعلى جودة الخط، وآخر على الأربعة كلها.

والتفاضل في الكيفية هو أن يكون اثنان احتويا من أجزاء الكتابة على أشياء بأعبائها، ويكون أحدهما أقوى فيما احتوى عليه وأكثر دراية. فهذا هو التفاضل في الكيفية.

والسعادات تتفاضل بهذه الأنحاء أيضًا.

وأما أهل سائر المدن، فإن أفعالهم، لما كانت رديئة، أكسبتهم هيئات

نفسانية رديئة ، كما أن أفعال الكتابة متى كانت رديئة على غير ما شأن الكتابة أن تكون عليها، تكسب الإنسان كتابة أسوأ رديئة ناقصة، وكلما واظب واحد منهم على تلك الأفعال ازدادت صناعته نقصًا.

وكذلك الأفعال الرديئة من أفعال سائر المدن تكسب أنفسهم هيئات رديئة ناقصة، وكلما واظب واحد منهم على تلك الأفعال ازدادت هيئته النفسانية نقصًا، فتصير أنفسهم مرضى. فلذلك ربما ائتذوا بالهيئات التي يستفيدمنها بتلك الأفعال، كما أن مرضى الأبدان، مثل كثير من المحمومين، لفساد مزاجهم، يستلذون الأشياء التي ليس شأنها أن يلتذ بها من الطعوم، ويتأذون بالشياء التي ليس شأنها أن يلتذ بها من الطعوم، ويتأذون بالأشياء التي شأنها أن تكون لذيذة، ولا يحسون بطعوم الأشياء الحلوة التي من شأنها أن تكون لذيذة. كذلك مرضى الأنفس، لفساد تخيلهم الذي اكتسبوه بالإرادة والعادة، يستلذون الهيئات الرديئة والأفعال، ويتأذون بالأشياء الجميلة الفاضلة أو لا يتخيلونها أصلاً. وكما أن في المرضى من لا يشعر بعلته، وفيهم من يظن مع ذلك أنه صحيح، ويقوى ظنه بذلك حتى لا يصغى إلى قول طبيب أصلاً؛ كذلك من كان من مرضى الأنفس لا يشعر بمرضه ويظن مع ذلك أنه فاضل صحيح النفس فإنه لا يصغي أصلاً إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم.

أما أهل المدن الجاهلة، فإن أنفسهم تبقى غير مستكملة، ومحتاجة في قيامها إلى المادة ضرورة، إذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشيء من المعقولات الأول أصلاً. فإذا بطلت المادة التي بها كان قوامها، بطلت القوى التي كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل، وانحل إلى شيء آخر، صار الذي بقي صورة ما لذلك الشيء الذي إليه انحلت المادة الباقية.

فكلما يتفق بعد ذلك أن ينحل ذاك أيضًا إلى شيء، صار الذي يبقى صورة ما لذلك الشيء الذي إليه انحل، إلى أن ينحل إلى الاسطقسات، فيصير الباقي الأخير صورة الإسطقسات.

ثم من بعد ذلك يكون الأمر فيه على ما يتفق أن يتكون عن تلك الأجزاء من الاسطقسايت التي إليها انحلت هذه. فإن اتفق أن تختلط تلك الأجزاء اختلاك يكون عنه إنسان، عاد فصار هيئة في إنسان، وإن اتفق أن تختلط اختلاطًا يكون عنه نوع آخر من الحيوان أوغير الحيوان، عاد صورة لذلك الشيء. وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي.

وأما أهل المدينة الفاسفة س. فإن الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الآراء الفاضلة، فهي تخلص أنفسهم من المادة، والهيئات النفسانية الرديئة التي اكتسبوها من الأفعال الرذيلة، فتقترن إلى الهيئات الأولى، فتكدر الأولى وتضادها، فيلحق النفس من مضاده هذه لتلك أذى عظيم، وتضاد تلك الهيئات هذه، فيلحق هذه من تلك أيضًا أذى عظيم. فيجتمع من هذين أذيان عظيمان للنفس. وإن هذه الهيئات المستفادة من أفعال الجاهلة هي بالحقيقة يتبعها أذى عظيم في الجزء الناطق من النفس. وإنما صار الجزء الناطق لا يشعر بأذى هذه لتشاغله بما نورد عليه الحواس. فإذا انفرد دون الحواس، شعر بما يتبع هذه الهيئات من الأذى، ويخلصها من المادة، ويفردها عن الحواس وعن جميع الأشياء الواردة عليها من خارج.

كما أن الإنسان المغنم، متى أورد الحواس عليه ما يشغله، لم تأذ بما يغمه ولم يشعر به، حتى إذا انفرد دون الحواس، عاد الأذى عليه،

وكذلك المريض الذي يتألم متى تشاغل بأشياء، إما أن يقل أذاه بألم المرض، وإما أن لم يشعر بالأذى. فإذا انفر دون الأشياء التي تشغله، يشعر بالأذى أو عاد إليه الأذى، كذلك الجزء الناطق، ما دام متشاغلاً بما تورده الحواس عليه، لم يشعر بأذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة، حتى إذا انفر انفرادًا تامًا دون الحواس شعر بالأذى، وظهر له أذى هذه الهيئات، فبقي الدهر كله في أذى عظيم، فإن ألحق به من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة، إزداد أذى كل واحد منهم بصاحبه، لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات أزاهم في غابر الزمان بلا نهاية فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة.

وأما أهل المدن الضالة، فإن الذي أضلهم وعدل بهم عن السعادة لأجل شيء من أغراض أهل الجاهلية وقد عرف السعادة، فهو من أهل المدن الفاسقة؛ فلذلك هو وحده دون أهل المدينة شقي. فأما أهل المدينة أنفسهم فإنهم يهلكون وينحلون، على مثال ما يصير عليه حال أهل الجاهلية.

وأما أهل المدن المبدلة، فإن الذي بدل عليهم الأمر وعدل بهم، إن كان من أهل المدن الفاسقة شقي هو وحده، فأما الآخرون فإنهم يهلكون وينحلون أيضًا مثل أهل الجاهلة. وكذلك من عدل عن السعادة بسهو وغلط.

وأما المضطرون والمقهورون، من أهل المدينة الفاضلة، على أفعال الجاهلية، فإن المقهور على فعل شيء، لما كان يتأذى بما يفعله من ذلك، صارت مواظبته على ما قسر عليه لا تكسبه هيئة نفسانية مضادة للهيئات الفاضلة، فتكدر عليه تلك الحال حتى تصير منزلته منزلة أهل المدن الفاسقة، فلذلك لا تضره الأفعال التي أكره عليها، وإنما ينال

الفاضل ذلك متى كان المتسلط عليه أحد أهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة، واضطر إلىأن يسكن في مساكن المضادين.

فأما الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة فهي أشياء، أولها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به، ثم الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة إلى أن تنتهي من المفارقة إلى العقل الفعال، وفعل كل واحد منها؛ ثم الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها؛ ثم الأجسام الطبيعية التي تحتها، كيف تتكون وتفسد، وأن ما يجري فيها يجري على إحكام وإتقان وعناية وعدل وحكمة، وأنه لا إهمال فيها ولا نقص ولا جور ولا بوجه من الوجوه؛ ثم كون الإنسان، وكيف تحدث قوى النفس، وكيف يفيض عليها العقل الفعال الضوء حتى تحصل المعقولات الأول، والإرادة والاختيار؛ ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحي، ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه إذا لم يكن هو في وقت من الأوقات، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير إليها أنفسهم، والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعدا لموت، أما بعضهم إلى الشقاء وأما بعضهم إلى العدم، ثم الأمم الفاضلة والأمم المضادة لها.

وهذه الأشياء تعرف بأحد وجهين: إما أن ترتسلم في نفوسهم كما هي موجودة، وإما أن ترتسم فيها بالمناسبة والتمثيل، وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها. فحكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه ببراهين وببصائر أنفسهم. ومن يلي الحكماء يعرفون هذه على ما هي عليه موجودة ببصائر الحكماء اتباعًا لهم وتصديقًا لهم وثقة بهم. والباقون منهم يعرفون بالمثالات التي تحاكيها، لأنهم لا هيئة في

أذهانهم لتفهمها على ما هي موجودة إما بالطبع وإما بالعادة وكلتاهما معرفتان. إلا أن التي للحكيم أفضل لا محالة، والذين يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها.

بعضهم يعرفونها بمثالات قريبة منها، وبعضهم بمثالات أبعد قليلاً، وبعضهم بمثالات أبعد من تلك، وبعضهم بمثالات بعيدة جدًا، وتحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعرف فالأعرف، وربما اختلف عند الأمم أما أكثره وأما بعضه، فتحاكي هذه لكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها الأمة الأخرى، فلذلك يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة مثلهم، فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها. وهذه الأشياء المشتركة، إذا كانت معلومة ببراهينها، لم يمكن أن يكون فيها موضع عناد بقول أصلاً، لا على جهة المغالطة ولا عند من يسوء فهمه لها. فحينئذ يكون للمعاند، لا «حقيقة» الأمر في نفسه، ولكن ما فهمه هو من الباطل في الأمر، فإما إذا كانت معلومة بمثالاتها التي تحاكيها، فإن مثالاتها قد تكون فيها مواضع للعناد، وبعضها يكون فيه مواضع العناد أقل، وبعضها يكون فيها مواضع العناد أ كثر، وبعضها يكون فيه مواضع العناد أظهر، وبعضها يكون فيه أخفى.

ولا يمتنع أن يكون في الذين عرفوا تلك الأشياء بالمثالات المحاكية، من يقف على مواضع العناد في تلك المثالات ويتوقف عنده، وهؤلاء شيء ما رفع إلى مثال آخر أقرب إلى الحق، لا يكون فيه ذلك العناد، فإن قنع به ترك، وإن تزيف عنده ذلك أيضًا رفع إلى مرتبة أخرى، فإن قنع به ترك. وإن تزيف عنده مثال في مرتبة ما رفع فوقه، فإن تزيفت عنده المثالات كلها وكانت فيه نية للوقوف على الحق عرف الحق، وجعل في

مرتبة المقليدين للحكماء؛ فإن لم يقنع بذلك وتشوق إلى الحكمة، وكل في نيته ذلك، علمها.

وصنف آخر تتزيف عندهم المثالات كلها لما فيها من مواضع العناد، ولأنهم مع ذلك سيئو الإفهام، يغلطون أيضًا عن مواضع الحق من المثالات، فيتزيف منها عندهم ما ليس فيها موضع للعناد أصلاً.

فإذا رفعوا إلى طبقة الحق حتى يعرفوها، أضلهم سوء إفهامهم عنه، حتى يتخيلوا الحق على غير ما هو به، فيظنون أيضًا أن الذي تصوروه هو الذي ادعى الحق أنه هو الحق، فإذا تزيف ذلك عندهم ظنوا أن الذي تزيف هو الحق الذي يدعى أنه الحق لا الذي فهموه هم؛ فيقع لهم لأجل ذلك أنه لا حق أصلاً، وأن الذي يظن به أنه أرشد إلى الحق مغرور. وأن الذي يقال فيه إنه مرشد إلى الحق، مخادع مموه، طالب، بما يقول من ذلك، رئاسة أو غيرها.

وقوم من هؤلاء يخرجهم ذلك إلى أن يتحيروا، وآخرون من هؤلاء يلوح لهم مثل ما يلوح الشيء من بعيد، أو مثل ما يتحيله الإنسان في النوم أن الحق موجود ويباين من إدراكه لأسباب يرى أنها لا تتأتى له، فيقصد إلى تزييف ما أدركه، ولا حسبه حنئذ حقًا، ثم يعلم أو يظن أنه أدرك الحق.

والمدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مشية على بعض الآراء القديمة الفاسدة.

منها، أن قومًا قالوا: إنا نرى الموجودات التي تشاهدها متضادة، وكل واحد منها يلتمس أبطال الآخر؛ ونرى كل واحد منها، إذا حصل موجودًا، أعطي مع وجوده شيئًا يحفظ به وجوده من البطلان، وشيئًا يدفع به عن ذاته فعل ضده، ويجوز به ذاته عن ضده، وشيئًا يبطل به

ضده وشيئًا يبطل به ضده ويفعل منه جسمًا شبيهًا به في الينوع، وشيئًا يقتدر به على أن يستخدم سائر الأشياء فيما هو نافع في أفضل وجوده وفي دوام وجوده.

وفي كثير منها جعل له ما يقهر به كل ما يمتنع عليه، وجعل كل ضد من كل ضد ومن كل ما سواه بهذه الحال، حتى تخيل لنا أن كل واحد منها هو الذي قصد، أو أن يجاز له وحده أفضل الموجود دون غيره. فلذلك جعل له كل ما يبطل به كل ما كان ضارًا له وغير نافع له، وجعل له ما يستخدم به ما ينفعه في وجوده الأفضل. فإنا نرى كثيرًا من الحيوان يثب على كثير من باقيها، فيلتمس إفسادها، وإبطالها، من غير أن ينتفع في وجوده الأفضل. فإنا نرى كثيرًا من الحيوان يثب على كثير من باقيها، فيلتمس إفسادها، وإبطالها. من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعًا يظهر، كأنه قط طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره، أو أن وجود كل ما سواه ضار له، على أن يجعل وجوده غيره ضارًا له، وإن لم يكن منه شيء آخر على أنه موجود فقط. ثم إن كل واحد منهما، إم لم يرم ذلك، التمس لأن يستبعد غيره فيما ينفعه، وجعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال، وفي كثير منها جعل كل شخص من كل شخص في نوعه بهذه الحال. ثم خليت هذه الموجودات أن تتغالب وتتهارج.

فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجودًا. والغالب أبدًا إما أن يبطل بعضه بعضه، لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة في وجوده هو، وإما أن يستخدم بعضًا ويستعبده، لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو ويرى أشياء تجدري على غير نظام، ويرى مراتب الموجودات غير محفوظة، ويرى أمورًا تلحق كل واحد على غير

استئصال منه لما يلحقه من وجوده لا وجود «لنفسها» قالوا: وهذا وشبهه هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها. فقال قوم بعد ذلك إن هذه الحال طبيعة الموجودات، وهذه فطرتها، والتي تفعلها الأجسام الطبيعية بطبائعها هي التي بنيغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وإراداتها، والمروية برؤيتها. ولذلك رأوا أن المدن ينبغي أن تكون متغالبة متهارجة، لا مراتب فيها ولا نظام، ولا استئهال يختص به أحد لكرامة أو لشيء آخر، وأن يكون كل إنسان متوحدًا بكل خير هو له أن يلتمس أن يغالب غيره في كل خير هو لغيهر، وأن الإنسان الأقهر لكل ما يناويه هو الأسعد.

ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية: فقوم رأوا ذلك أنه لاتحاب ولا ارتباط، لا بالطبع ولا بالإرادة، وأنه ينبغي أن يبغض كل إنسان كل إنسان، وأن ينافر كل واحد كل واحد ج، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة، ولا يأتلفان إلا عند الحاجة، ثم يكون بعد اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهورًا، وإن اضطر لأجل شيء وارد من خارج أن يجتمعا ويأتلفان فينبغي أن يكون ذلك ريث الحاجة، وما دام الوارد من خارج يضطرهما إلى ذلك؛ فإذا زال فينبغي أن يتنافرا ويفترقا، وهذا هو الداء السبعي من آراء الإنسانية.

وآخرون لما رأوا أن المتوحد لا يمكنه أن يقوم بكل ما به إليه حاجة دون أن يكون له موازرون ومعاونون، يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج إليه، رأوا الاجتماع فقوم رأوا أن ذلك ينبغي أن يكون بالقهر، بأن يكون الذي يحتاج إلى موازرين يقهر قومًا، فيستعبدهم، ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم أيضًا، وأنه لا ينبغي أن يكون موازره مساويًا له، بل مقهورًا؛

مثل أن يكون أقواهم بدنًا وسلاحًا يقهر واحدًا، حتى صار ذلك مقهورًا له قهر به واحدًا آخر أو نفرًا، ثم يقهر بأولئك آخرين، حتى يجمع له موازرين على الترتيب. فإذا اجتمعوا له صيرهم آلات يستعملهم فيما فيه هواة.

وآخرون رأوا ههنا ارتباطًا وتحابًا وائتلافًا، واختلفوا في التي بها يكون الارتباط: فقوم رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو الإرتباط به، وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحاب والتوازر على أن يغلبوا غيرهم، وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم. فإن التباين والتنافر بتباين الآباء، والاشتراك في الوالد الأخص والأقرب يوجب ارتباطًا أشدّ، وفيما هو أعم يوجب ارتباطًا أضعف؛ إلى أن يبلغ من العموم والبعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلاً بوكون تنافرا؛ إلا عند الضرورة الواردة من خارج، مثل شر يدهمهم، ولا يقومون بدفعه إلا باجتماع جماعات كثيرة. وقوم رأوا أنه الارتباط هو بالاشتراك في التناسل، وذلك بأن ينسل ذكورة أولاد هذه الطائفة من إناث أولاد أولئك، وذكورة أولاد أولئك من إناث أولاد هؤلاء، وذلك التصاهر. وقوم رأوا أن الارتباط هو باشتراك في الرئيس الأول الذي جمعهم أولاً ودبرهم حتى غلبوا به، ونالوا خيرًا ما من خيرات الجاهلية.

وقوم رأوا أن الارتباط هو بالإيمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل إنسان من نفسه، ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم، وتكون أيديهم واحدة في أن يغلبوا غيرهم، وأن يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم لهم.

وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية، والإشتراكي في اللغة واللسان؛ وأن التباين يباين هذه. وهذا هو لكل

أمة. فينبغي أن يكونوا فيما بينهم متحابين ومنافرين لمن سواهم، فإن الأمم إنما تتباين بهذه الثلاث. وآخرون أروا أن الارتباط هو بالاشتراك في المنزل، ثم الاشتراك في المساكن، وأن أخصهم هو بالاشتراك في المنزل، ثم الاشتراك في السكة، ثم الاشتراك في المحلة. فلذلك يتواسون بالجارن فإن الحار هو المشارك في السكة وفي المحلة؛ ثم الاشتراك في المدينة، ثم الاشتراك في الصقع الذي فيه المدينة.

وههنا أيضًا أشياء يظن أنه ينبغي أن يكون لها ارتباط جزئي بين جماعة يسيرة وبين نفر وبين اثنين، منها طول التلاقي، ومنها الاشتراك في طعام يؤكل، وشراب يشرب، ومنها الاشتراك في الصنائع، ومنها الاشتراك في شر يدهمهم، وخاصة متى كان نوع الشر واحدًا وتلاقوا، فإن بعضهم يكون سلوة بعض. ومنها الاشتراك في لذة ما، ومنها الاشتراك في الأمكنة التي لا يؤمن فيها أن يحتاج كل واحد إلى الآخر، مثل التوافق في السفر.

قالوا: فإذا تميزا الطوائف بعضها عن بعض بأحد هذه الارتباطات، إما قبيلة عن قبيلة، أو مدينة عن مدينة، أو أحلاف عن أحلاف، أو أمة عن أمة، كانوا مثل تميز كل واحد عن كل واحد؛ فإنه لا فرق بين أن يتميز كل واحد عن كل واحد أو يتميز طائفة عن طائفة، فينبغي بعد ذلك أن يتغالبوا ويتهارجوا. والأشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة والكرامة واليسار واللذات وكل ما يوصل به إلى هذه. وينبغي أن يروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى من ذلك، وتجعل ذلك لنفسها. ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال. وتجعل ذلك لنفسها ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال. فالقاهرة منها للأخرى على هذه الفائزة،

وهي المغبوطة، وهي السعيدة. وهذه الأشياء هي التي في الطبع، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذا التغالب. والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها. والمقهور إما أن يقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف، وانفرد القاهر بالوجود؛ أو قهر على كرامته وبقي دليلاً ومستعبدًا، تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به. فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضًا من العدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضًا عدل. فهذه كلها هو العدل الطبيعي، وهي الفضيلة. وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يعطى من هو أعظم غناءًا ف يالغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر، والأقل غناء فيها أقل. وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة، أعطي الأعظم غناءً فيه كرامة أكبر، وإن كانت أموالاً أعطي أكثر، وكذلك في سائرها. فهذا هو أيضًا عدل عندهم طبيعي.

قالوا: وأما سائر ما يسمى عدلاً، مثل ما في البيع والشراء، ومثل رد الودائع، ومثل أن لا يغضب ولا يجور، وأشباه ذلك، فإن مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند ال ضرورة الواردة من خارج.

وذلك أن يكون كل واحد منهما كأنهما نفسان أو طائفتان مساوية «إحداهما» في قوتها للأخرى، وكانا يتداولان القهر. فيطول ذلك بينهما؛ فيذوق كل واحد الأمرين، ويصير إلى حال لا يحتملها، فحينئذ يجتمعان ويتناصفان، ويترك كل واحد منهما للآخر مما كانا يتغالبان عليه قسطًا ما؛ فتبقى سماته، ويشرط كل واحد منهما على صاحبه أن لا يروم نزع

ما في يديه إلا بشرائط، فيصطلحان عليها . فيحدث من ذلك الشرائط الموضوعة في البيع والشراء، ويقارب الكرامات ثم المواساة وغير ذلك مما جانسها . وإنما يكون ذلك عند ضعف كل من كل، وعند خوف كل من كل. فما دام كل واحد من كل واحد في هذه الحال فينبغي أن يتشاركا . ومتى قوي أحدهما على الآخر فينبغي أن ينقض الشريطة ويروم القهر.

أو يكون الاثنان ورد عليهما من خارج شيء على أنه لا سبيل إلى دفعه إلا بالمشاركة وترك التغالب، فيتشاركان ريث ذلك؛ أو يكون لكل واحد منهما همة في شيء يريد أن يغلب عليه، فيرى أنه لا يصل غلبه إلا بمعاونة الآخر له وبمشاركته له، فيتركان التغالب بينهما ريث ذلك، ثم يتعاندان. فإذا وقع التكافؤ من الفرق بهذه الأسباب وتمادى الزمان على ذلك، ونشأ على ذلك من لم يدر كيف كان أول ذلك، حسب أن العدل هو هذا الموجود الآن، ولا يدري أنه خوف وضعف. فيكون مغرورًا بما يستعمل من ذاك. فالذي يستعمل هذه الأشياء، إما ضعيف أو خائف أن يناله من غيره مثل الذي يجد في نفسه من الشوق إلى فعله، وإما مغرور.

وأما الخشوع فهو أن يقال إن إلهًا يدير العالم، وإن الروحانيين مدبرون مشرفون على جميع الأفعال، واستعمال تعظيم الإله والصلوات والتسابيح والتقاديس، وأن الإنسان إذا فعل هذه وترك كثيرًا من الخيرات المتشوقة في هذه الحياة، وواظب على ذلك عوض عن ذلك وكوفي بخيرات عظيمة يصل إليها بعد موته، وإن هو لم يتمسك بشيء من هذه، وأخذ الخيرات في حياته، عوقب عليها بعد موته بشرور عظية ينالها في الآخرة.

فإن هذه كلها ابواب من الحيل والمكايدة على قوم لوقم؛ فإنها

حيل ومكايد لمن يعجز عن المغالبة على هذه الخيرات بالمصالحة والمجاهدة؛ ومكايد يكايدن بها من لا قدرة له على المجاهدة والصلابة، ÷ ببدنه وصلاحه وخبث رويته ومعاونته بتخويفهم وقمعهم لأن يتركوا هذه الخيرات كلها أو بعضها ليفوز بها آخرون، ممن يعجز عن المجاهدة بأخذها وبالغلبة عليها.

فإن المتمسك بهذه يظن به أنه غير حريص عليها، ويظن به الخير؛ فيركن عليه ولا يحذر ولا يتقي ولا يتهم، بل يخفي مقصده وتوصف سيرته أنها الإلهية؛ فيكون زيه وصورته صورة من لا يريد هذه الخيرات لنفسه، فيكون ذلك سببًا لأن يكرم ويعظم ويوسل لسائر الخيرات، وتنقاد النفوس له، فتحبه فلا تنكر ارتكاب هواه في كل شيء، بل يحسن عند الجميع قبيح ما يعمله، ويصير بذلك إلى غلبة الجميع على الكرامات والرياسات والأموال واللذات ونيل الحرية، فتلك الأشياء إنما جعلت هذه.

وكما أن صيد الوحوش، منه ما هو مغالبة ومجاهدة، ومنه ما هو مخاتلة ومكايدة، كذلك الغلبة على هذه الخيرات أن تكون بمغالبته، أو تكون بمخاتلته. ويطارد بأن يتوهم الإنسان في الظاهر أن مقصدة شيء آخر غير الذي هو بالحقيقة مقصده، ولا يحذر ولا يتقي ولا ينازع، فيناله بسهولة.

فالمتمسك بهذه الأشياء والمواظب عليها، متى كان إنما يفعل ذلك ليبلغ الشيء الذي جعل هذه لأجله، وهو المواتاة بها في الظاهر ليفوز بإحدى تلك الخبرات أو بجميعها، كان عند الناس مغبوطًا. فيزداد بيقين وحكمة وعلم ومعرفة، جليلاً عندهم، معظمًا ممدوحًا؛ ومتى كان يفعل ذلك لذاته لا لينال به هذه الخيرات، كان عند الناس مخدوعًا، مغرورًا، شقيًا، أحمق، عديم العقل، جاهلاً بحظ نفسه، مهينًا، لا قدر له،

مذمومًا. غير أن كثيرًا من الناس يطهرون مديحته لسخرية به؛ وبعضهم يقويه لنفسه في أن لا يزاحم في شيء من الخيرات، بل يتركها ليتوفر عليه وعلى غيره؛ وبعضهم يمدحون طريقته ومذهبه خوفًا أن يسلبهم ما عندهم على طريقته. وقوم آخرون يمدحونه ويغبطونه لأنهم أيضًا مغرورون مثل غروره.

فهذه وما أشبهها هي آراء الجاهلة التي وقعت في نفوس كثير من الناس عن الأشياء التي تشاهد في الموجودات. وإذا حصلت لهم الخيرات التي غلبوا عليها، فينبغي أن تحفظ وتستدام وتمد وتزيد، فإنها إن لم يفعل بها ذلك نفدت. تقوم منهم رأوا أن يكونوا أبدًا بأسرهم يطلبون مغالبة آخرين أبدًا.

وكلما غلبوا طائفة ساروا إلى أخرى وآخرون يرون أن يمتدوا ذلك من أنفسهم ومن غيرهم، فيحفظونها ويدبرونها، أما من أنفسهم فبالغاية الإرادية، مثل البيع والشراء والتعاوض وغير ذلك، وأما من غيرهم فبالغلبة، وآخرون رأوا تزييدها في غيرهم بالوجهين جميعًا.

وآخرون رأوا ذلك بأن جعلوا أنفسهم قسمين: قسما يريدون تلك ويمدونها من أنفسهم بمعاملات، وقسمًا يغالبون عليهم، فيحصلون طائفتين، كل واحدة منفردة بشيء: إحداهما بالمغالبة والأخرى بالمعاملة الإرادية. وقوم منهم رأوا أن الطائفة المعاملة منها هي إناثهم، والمغالبة هي ذكورهم. وإذا ضعف بعضهم عن المغالبة جعل في المعاملة. فإن لم يصلح لا لذا ولا لذاك جعل فصلاً. وآخرون رأوا أن تكون الطائفة المعاملة قومًا آخرين غير ما يغلبونهم.

ويستعبدونهم، فيكونوا هم المتولين لضرورتهم ولحفظ الخبرات التي

يغلبون عليها وإمدادها وتزييدها.

وآخرون قالوا إن التغالب في الموجودات إنما هي بين الأنواع المختلفة، وأما الداخلية تحت نوع واحد فإن النوع هو رابطها الذي لأجله ينبغي أن يتسالم. فالإنسانية للناس هي الرباط، فينبغي أن يتسالموا بالإنسانية، ثم يغالبون غيرهم فيما ينتفعون به من سائرها ويتركون ما لا ينتفعون به، فما كان مما لا ينتفع به ضارًا غلب على وجوده، وما لم يكن ضارًا تركوه. وقالوا: فإذا كان كذلك فإن الخيرات التي سبيلها أن يكتسبها بعضهم عن بعض، فينبغي أن تكون بالمعاملات الإرادية، والتي سبيلها أن تكتسب وتستفاد من سائر الأنواع الأخر، فينبغي أن تكون بالغلبة إذ كانت الأخرى لا نطق لها فتعلم المعاملات الإرادية. وقالوا: فهذا هو الطبيعي للإنسان. فأما الإنسان المغالب فليس بما هو مغالب طبيعية. ولذلك إذا كان لابد من أن يكون ههنا أمة أو طائفة خارجة عن الطبيعي للإنسان، تروم مغالبة سائر الطوائف على الخيرات التي بهان اضطرت الأمة والطائفة الطبيعية إلى قوم منهم ينفردون بمدافعة أمثال أولبئك إن وردوا عليهم يطلبون مغالبتهم، وبمغالبتهم على حق هؤلاء إن كانوا أولئك غلبوا عليه، فتصير كل طائفة فيها قوتان: قوة تغالب بها وتدافع، وقوة تعامل بها. وهذه التي بها تدافع ليست لها على أنها تفعل ذلك بإرادتها، لكن يضطرها إلى ذلك بما يرد عليها من خارج. وهؤلاء على ضد ما عليه أولئك، فإن أولئك يرون أن المسالمة لا بوارد من خارج، وهؤلاء يرون أن المغالبة لا يوارد من خارج. فيحدث من ذلك هذا الراي الذي للمدن المسالمة.

المدن الجاهلة، منها الضرورية، ومنها المبدلة، ومنها لا ساقطة،

ومنها الكرامية، ومنها الجماعية. وتلك الأخرى، سوى الجماعية، إنما همة أهلها جنس واحد من الغايات. وأما الجماعية فذات همم كثيرة: قد اجتمع فيها همم جميع المدن. فالغلبة والمدافعة التي تضطر إليها المدن المسالمة، إما أن تكون في جماعتهم، وإما أن تكون في طائفة بعينيها، حتى يكون أهل المدينة طائفتين: طائفة فيها القوة على المغالبة والمدافعة، وطائفة ليس فيها ذلك. فبهذه الأشياء يستدعون الخبرات التي هي لهم. وهذه الطائفة، من أهل الجاهلة، هي سليمة النفوس، وتلك الأولى دينة النفوس لأنها ترى المغالبة هي الخير، وذلك بوجهين: مجاهدة ومخاتلة. فمن قدر منهم على المجاهدة فعل ذلك، وإن لم يقدر فبالدغل والغش والمراياة والتمويه والمغالطة.

والآخرون اعتقدوا أن ههنا سعادة وكمالاً، يصل إليه الإنسان بعد موته وفي الحياة الأخرى، فإن ههنا فضائل وأفعالاً فاضلة في الحقيقة بفعلها لينال بها السعادة بعد الموت. ونظروا، فإذا ما يشاهدون في الموجودات الطبيعية لا يمكن أن يبكروا ويجحدوا؛ وظنوا أنهم إن سلموا أن جميعها طبيعي على ما هو مشاهد، أوجب ذلك ما ظنه أهل الجاهلة. فرأوا لذلك أن يقولوا إن للموجودات الطبيعية المشاهدة على هذه الحال، وجودًا آخر غير الوجود المشاهد اليوم، وإن هذا الوجود الذي لها اليوم غير طبيعي لها بل هي مضادة لذلك الوجود الذي هو الوجود الطبيعي لها. وإنه ينبغي أن يقصد بالإرادة، ويعلم في إبطال هذا الوجود ليحصل ذلك الوجو الذي هو الكمال الطبيعي، لأن هذا الوجود هو العائق عن الكمال، فإذا بطل هذا، حصل بعد بطلانه الكمال.

وآخرون يرون أن وجود الموجودات حاصل لها اليوم، ولكن اقترنت

إليها واختلطت بها أشياء آخر، أفسدتها وعاقتها عن أفعالها، وجعلت كثيرًا منها على غير صورتها، حتى ظن مثلاً بما ليس بإنسان أنه إنسان، وبما هو إنسان أنه ليس بإنسان، وبما هو فعل الإنسان أنه ليس بفعل له، وبما ليس بفعل له أنه فعل له، حتى صار الإنسان في هذا الوقت لا يعقل ما شأنه أن يعقل، ويعقل ما ليس شأنه أن يعقل.

ويرى في أشياء كثيرة أنها صادقة وليست كذلك، ويرى في أشياء كثيرة أنها محالة من غير أن تكون كذلك. وعلى الرأين جميعًا، يرون إبطال هذا الوجود المشاهد، ليحصل ذلك الوجود. فإن الإنسان هو أحد الموجودات الطبيعية، وإن الوجود الذي له الآن ليس هو وجوده الطبيعي؛ بل وجوده الطبيعي وجود آخر غير هذا، وهذا الذي له الآن مضاد لذلك الوجود وعائق عنه؛ وأن الذي للإنسان هو اليوم من الوجود فشيء غير طبيعي.

فقوم رأوا أن اقتران النفس بالبدن ليس بطبيعي، وأن الإنسان هو النفس؛ واقتران البدن إليها مفسد لها مغير لأفعالها، والرذائل إنما تكون عنها لأجل مقارنة البدن لها، وإن كمالها وفضيلتها ان تخلص من البدن؛ وأنها في سعادتها ليست تحتاج إلى بدن، ولا أيضًا في أن تنال السعادة تحتاج إلى بدن ولا إلى الأشياء الخارجة عن البدن، مثل الأموال والمجاورين والأصدقاء وأهل المدينة؛ وأن الوجود البدني هو الذي يحوج إلى الاجتماعات المدنية وإلى سائر الأشياء الخارجة. فرأوا لذلك أن يطرح هذا الوجود البدني.

وآخرون رأوا أن البدن طبيعي له، ورأوا أن عوارض النفس هي التي ليست طبيعية للإنسان، وأن الفضيلة التامة، التي بها تنال السعادة،

هي إبطال العوارض وإماتتها. فقوم رأوا ذلك في جميع العوارض مثل الغضب والشهوة وأشباههما، لأنهم رأوا أن هذه هي أسباب إيثار هذه التي هي خيرات مظنونة، وهي الكرامة واليسار واللذات، وأن إيثار العلبة إنما يكون بالغضب وبالقوة الغضبية، والتباين والتنافر يكون بهذا، فرأوا لذلك إبطالها كلها. وقوم رأوا ذلك في الشهوة والغضب وما جانسهما، وأن الفضيلة والكمال إبطالهما وقوم رأوا ذلك في عوارض غير هذه، مثل الغيرة والشح وأشباههما ولذلك رأى قوم أن الذي يفيد الوجود الطبيعي غير الذي يفيد الوجود الذي لهما الآن؛ ثم إن السبب الذي عنه وجدت الشهوة والغضب وسائر عوارض النفس، مضاد للذي أفاد الجزء الناطق. فجعل بعضهم أسباب ذلك تضاد الفاعلين، مثل أنبدفليس. وبعضهم جعل سبب ذلك تضاد المواد، مثل فرمانيدس في آرائه الظاهرة، وغيره من الطبيعيين.

وغير هذه الآراء يتفرع ما يحكى عن كثير من القدماء: «مت بالإرادة تحي بالطبيعة» فإنهم يرون أن الموت موتان: موت طبيعي وموت إرادي. ويعنون بالموت الإرادي إبطال عوارض النفس من الشهوة والغضب؛ وبالموت الطبيعي مفارقة النفس الجسد. ويعنون بالحياة الطبيعية الكمال والسعادة. وهذا على رأي من رأى أن عوارض النفس من الشهوة والغضب قسر في الإنسان.

وأنني ذكرناها من آراء القدماء فاسدة، تفرعت منها آراء انبتت منها ملل في كثير من المدن الضآلة وآخرون، لما شاهدوا من أحوال الموجودات الطبيعية تلك التي اختصصناها أولاً، من أنها توجد موجودات مختلفة متضادة.

وتوجد حينًا ولا توجد حينًا، وسائر ما قلنا، رأوا أن الموجودات التي هي الآن محسوسة أو معقولة. ليست لها جواهر محدودة، ولا لشيء منها طبيعة تخصه، حتى يكون جوهره هو تلك الطبيعة وحدها فقط، ولا يكون غيرها، بل كل واحد منها جوهره أشياء غير متناهية، مثل الإنسان مثلاً؛ فإن المفهوم من هذا اللفظ شيء غير محدود الجوهر، ولكن جوهره وما يفهم منه أشياء لا نهاية لها. غير أن ما أحسسناه الآن من جوهره هو هذا المحسوس، والذي عقلنا منه هو هذا الذي نزعم أن نعقله منه اليوم. وقد يجوز أن يكون ذلك شيئًا آخر، غير هذا المعقول وغير هذا المحسوس. وكذلك في كل شيء هو الآن ليس هو موجودًا، فإن جوهره ليس هو هذا المعقول من لفظه فقط، لكنه هذا وشيء آخر غيره مما لم يحسه ولم نعقله، مما لو جعل ذلك مكان هذا الذي هو الآن موجود لأحسسناه أو لعقلناه. ولكن الذي حصل موجودًا هو هذا؛ فإن لم يقل قائل إن الطبيعة طبيعة المفهوم من كل لفظ، ليس هو هذا المعقول الآن، لكنه أشياء آخر غير متناهية، بل قال إنه هذا ويجوز ويمكن إذا وضع موجودًا لم يلزم منه محال.

وكذلك في كل ما عندنا أنه لا يجوز غيره أو لم يمكن غيره، وقد يجوز أن يكون غيره، وأنه ليس الذي تلزم ضرورة عن تضعيف ثلاثة ثلاث مرات وجود التسعة، بل ليس جوهرة ذلك. لكن يمكن أن يكون الحادث عن ذلك شيئًا آخر من العدة، أو ما اتفق من سائر الموجودات غير العدة، أي شيء اتفق، أو شيئًا آخر لم نحسه ولم نعقله، بل قد يمكن أن يكون محسوسات ومعقولات بلا نهاية س، لم تحس بعد، ولم تعقل، أو لم توجد فتحس أو تعقل. وكذلك كل لازم عن شيء ما، فإنه ليس إنما

يلزم لأن جوهره ذلك الشيء ألزم ذلك، بل لأنه هكذا اتفق، ولأن فاعلاً من خارج ذلك الشيء كون الآخر عنده أو في زمان كون ذلك أو عند حال من أخواله. فإنما حصول كل موجود الآن على ما هو عليه موجود، إما باتفقا، وإما لأن فاعلاً من خارج أوحدهما. وقد كان يمكن أن يحصل بدل ما يفهم عن لفظ الإنسان شيئًا آخر غير ما نعقل اليوم، وشاء ذلك الفاعل أن يجعل من بين تلك التي كان يقدر أن يجعلها هذا المعقول، فصرنا لا نحس ولا نفهم منه غير هذا الوجه أحدا. وهذا من جنس رأي مني رى أن كل ما نعقل اليوم من شيء، فقد يمكن أن يكون ضده ونقيضه هو الحق؛ إلا أن اتفق لنا أوكد أن تجعل في أوهامنا أن الحق هو هذا الآن الذي نرى، أن لمفهوم من لفظ الإنسان، قد يمكن أن يكون شيئًا آخر غير المفهوم منه اليوم، وأشياء غير متناهية. على أن كل واحد من تلك هو طبيعية هذه الذات المفهومة، وأن تلك إن كانت هي وهذا المعقول اليو شيئًا واحدًا في العدد، فليس المعقول اليوم شيئًا واحدًا في العدد، وليس المعقول من لفظ الإنسان بشيء آخر غير هذا المعقول اليوم. فإن كانت ليست هي واحدة بالعدد بل كثيرة مختلفة الحدود. فاسم الإنسان يقال عليهما بالاشتراك، وإن كانت مع ذلك مما يمكن أن يزهر في الوجود معًا، كانت على مثال ما يقال عليهما اسم العين اليوم، ويكون أيضًا أشياء بلا نهاية في العدد معًا؛ وإن كانت مما لا يمكن أن يوجد معًأ، بل كانت تتعاقب، فهي متضادة أو متقابلة في الجملة، وإن كانت متقابلة وكانت بلا نهاية أو متناهية، لزم أن يكون كل ما عندنا أنه لا يجوز غيره أو نقيضه؛ فإنه يمكن أن يكون نقيضه أو ضده أو مقابلة في الجملة هو أيضًا حق: إما بدل هذا أو مع ضده. فيلزم من هذا أن

لا يصح قول يقال أصلاً، فإنه إن وضع شيء ما طبيعة شيء ما، جاز أن يكون غير ذلك الذي يفهم على لفظه اليوم، وطبيعة شيء ما مما لا ندري أي شيء هو مما يمكن أن يصير موجودًا، فيحس أو يعقل ويصير مفهومًا؛ ولكن ليس هو معقولاً عندنا اليوم. وذلت الذي لا ندري الآن أي شيء هو، وقد يمكن أن يكون ضده أو مقابلة في الجملة، فيكون ما هو محال عندنا ممكنًا أن لا يكون محالاً.

وبهذا الرأي وما جانسه تبطل الحكمة، وتجعل ما يرسم في النفوس أشياء محالة على أنها حق؛ بأنها تجعل الأشياء كلها ممكنة أن توجد في جواهرها وجودات متقابلة ووجودات بلا نهاية في جواهرها وأعراضها، ولا تجعل شيئًا محالاً أصلاً.

كتاب
"تحصيل السعادة"
لأبي نصر الفارابي
النص الأصلي للكتاب كما دونه الفارابي

الفصل الأول

الفضائل النظرية

قال الفارابي:

الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى؛ أربعة أجناس: الفضائل النظرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية.

العلوم الأول والعلوم المستنبطة:

يقول الفارابي:

فالفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات التي تحتوي عليها معقولة، متيقنًا بها فقط. وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت، وهي العلوم الأول، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وتعليم وتعلم. والأشياء المعلومة بالعلوم الأول هي المقدمات الأول؛ ومنها يصار إلى العلوم التي تحصل عن فحص واستنباط وتعليم وتعلّم.

درجات العلوم ومناهجه:

ويضيف الفارابي:

والأشياء التي يلتمس علمها بفحص أو تعليم هي التي تكون من أول الأمر مجهولة، فإذا فُحص عنها والتمس علمها صارت مطلوبة. فإذا حصل للإنسان فيما بعد ذلك، عن استنباط أو تعلم، اعتقادٌ أو رأي أو

علم صارت نتائج.

والملتمس من كل مطلوب هو أن يحصل به الحق اليقين، غير أنه كثيرًا ما لا يحصل لنا به اليقين بل ربما حصل لنا ببعضه اليقين، وحصل لنا في بعض ما نلتمسه [منها] ظنّ واقناع، وربما حصل لنا فيه تخيل، وربما ضللنا عنه حتى تظن أنّا قد صادفناه من غير أن نكون صادفناه، وربما عرضت لنا فيه حيرة؛ إذا تكافأت عندنا المثبتة والمبطلة له، والسبب في ذلك اختلاف الطرق التي نسلكها عند مصيرنا إلى المطلوب. فإنه لا يمكن أن يكون طريق واحد يوقعنا في المطلوبات اعتقادات مختلفة، بل يجب أن تكون الطرق التي توقعنا في أصناف المطلوبات اعتقادات مختلفة، طرقًا مختلفة لا نشعر باختلافها، ولا بالفصول بينها، بل نظن أنّا نسلك إلى كل مطلوب طريقًا واحدًا بعينه. فينبغي أن نستعمل في مطلوب ما طريقًا شأنه أن يفضي بنا إلى [اليقين، ونسلك في مطلوب آخر طريقًا نصير منها إلى] ما هو مثاله أو خياله، أو طريقًا يفضي بنا إلى الإقناع [فيه] والظن فلا نشعر فيه. ويكون عندنا أنّ الطريق هو واحد بعينه وأن الذي سلكناه في الثاني هو الذي سلكناه في الأول؛ وعلى هذا نجد الأمر في أكثر أحوالنا وفي جُل من نشاهد من النظّار والفاحصين. فيتبين من ذلك أنا مضطرون قبل أن نشرع في الفحص عن المطلوبات إلى أن نعرف أن هذه الطرق كلها صناعية، وإلى علم تميز به بين هذه الطرق المختلفة بفصول وعلامات تخص واحدة منها واحدة من تلك الطرق، وأن تكون قرائحنا العلمية المفطورة فينا بالطبع مقومة بصناعة تعطينا علم هذه، إذْ كانت فطرتها غير كافية في تمييز هذه الطرق بعضها عن بعض، وذلك أن تتيقن بأي شرائط وأحوال ينبغي أن تكون

المقدمات الأول، وبأي ترتيب ترتب حتى تفضي، لا محالة، بالفاحص إلى الحق نفسه وإلى اليقين فيه. وبأي شرائط وأحوال تكون المقدمات الأول وبأي ترتيب ترتب، فلا تعطي في المطلوب الظن والإقناع حتى توهم أنه يقين من غير أن يكون يقينًا، فتضلل الفاحص عن الحق أو تحيره فيه، حتى لا يدري أيّما هو الحق من مطلوبه، فتفضي بالفاحص لا إلى الحق نفسه، بل إلى مثال الحق وخياله.

فإذا عرفنا هذه كلها، شرعنا حينئذ في التماس علم الموجودات، إما بفحصنا نحن بأنفسنا، وإما بتعليم غيرنا لنا. فإنا إنما ندري كيف الفحص وكيف التعليم والتعلم بمعرفة الأشياء التي ذكرناها. وبهذه القوة نقدر أن نميز فيما استبطنا نحن، هل هو يقين أو ظن أو هو الشيء نفسه أو خياله ومثاله، وكذلك أيضًا نمتحن بما قد تعلمناه من غيرنا، وما نعلمه نحن غيرنا.

العلوم الأول هي مبادئ الوجود الأربعة:

يقول الفارابي:

والمعلومات الأول في كل جنس من الموجودات، إذا كانت فيها الأحوال والشرائط التي تفضي لأجلها بالفاحص إلى الحق اليقين فيما يطلب علمه من ذلك الجنس فهي مبادئ التعليم في ذلك الجنس. وإذا كانت للأنواع التي يحتوي عليها ذلك الجنس أو لكثير منها أسباب بها أو عنها أو لها وجود تلك الأنواع التي يحتوي عليها ذلك الجنس، فهي مبادئ الوجود لما يشتمل عليه ذلك الجنس مما يطلب معرفته، كانت مبادئ التعليم فيه هي بأعيانها مبادئ الوجود. وسميت البراهين الكائنة عن تلك المعلومات الأول براهين لما الشيء، إذا كانت تعطى مع علم

هل الشيء موجود، لِمَ هو موجود؟ وإذا كانت المعلومات التي فيها تلك الأحوال والشرائط في جنس ما من الموجودات أسبابًا لعلمنا بوجود ما يحتوي عليه ذلك الجنس من غير أن تكون أسبابًا لوجود شيء منها، كانت مبادئ التعليم في ذلك الجنس غير مبادئ الوجود، وكانت البراهين الكائنة عن تلك المعلومات براهين هل الشيء وبراهين إن الشيء، لا براهين لِمَ الشيء.

ومبادئ الوجود أربعة: ماذا، وبماذا – وكيف وجود الشيء، فإن هذا يعنى به أمرٌ واحد، وعمّاذا وجوده، ولماذا وجوده. فإن قولنا عماذا وجوده ربما دل به على المبادئ الفاعلة، وربما دل به على المواد، فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة. ومن أجناس الموجودات ما لا يمتنع أن لا يكون لوجوده مبدأ أصلًا، وهو المبدأ الأقصى لوجود سائر الموجودات. فإن هذا المبدأ إنما عندنا مبادئ علمنا له فقط، ومنها ما توجد له هذه الأربعة بأسرها، ومنها ما لا يمتنع أن توجد له ثلاثة من هذه، وهو الذي لا يمكن أن تكون له مادة من بين المبادئ فقط.

وكل علم من العلوم التي يلتمس بها أن تحصل الموجودات معقولة فقط، فإنما قصدها أولًا اليقين بوجود جميع ما يحتوي عليه الجنس الذي يلتمس عنه علم أنواعه، ثم اليقين بمبادئ الوجود فيما له منه مبادئ، والبلوغ في ذلك إلى استيفاء عدد المبادئ الموجودة فيه. فإن كانت المبادئ التي توجد له هي الأربعة بأسرها استوفاها كلها، ولم يقتصر على بعضها دون بعض. وإن لم يكن فيه الأربعة كلها التمس الوقوف على مقدار ما يجد له من المبادئ؛ كانت ثلاثة أو <ثنتين> أو واحدة، ثم لم يقتصر في شيء من أجناس المبادئ [القريبة من ذلك

الجنس بل يلتمس مبادئ تلك المبادئ ومبادئ المبادئ] إلى أن ينتهي إلى أبعد مبدأ يجده في ذلك الجنس فيقف. وإن كان لهذا الأقصى، الذي هو أقصى مبدأ في ذلك الجنس، مبدأ أيضًا ولم يكن من ذلك الجنس بل كان من جنس آخر؛ لم يتخطّ إليه بل تخلى عنه، ويرجئ النظر فيه إلى أن يبلغ إلى النظر في العلم الذي يحتوي على ذلك الجنس، فإذا كان الجنس الذي فيه ينظر توجد مبادئ التعليم فيه هي بأعيانها مبادئ وجود ما يحتوي عليه ذلك الجنس، استعمل تلك المبادئ وسلك إلى ما بين يديه حتى يأتي على ما يحتوي عليه ذلك الجنس، فيحصل له في كل مطلوب علم هل الشيء ولِمَ هو معًا، إلى أن ينتهي إلى أقصى ما سبيله أن يبلغ في ذلك الجنس.

وإذا كانت مبادئ التعليم في جنس ما من الموجودات غير مبادئ الوجود، فإنما يكون ذلك فيما مبادئ الوجود فيه خفية غير معلومة من أول الأمر وتكون مبادئ التعليم فيه أشياء وجودها غير مبادئ الوجود، وتكون متأخرة عن مبادئ الوجود وإنما يصار إلى علم مبادئ الوجود إذا ابتدئ من مبادئ التعليم فرُتبت الترتيب الذي تلزم به النتيجة ضرورة، فتكون النتيجة الكائنة هي مبدأ وجود الأشياء التي ألفت ورتّبت؛ فتكون مبادئ التعليم أسبابًا لعلمنا بمبادئ الوجود، وتكون النتائج الكائنة عنها مبادئ وأسبابًا لوجود الأمور التي اتفق فيها إن كانت مبادئ للتعليم. فعلى هذا الأساس نرتقي من علوم الأشياء المتأخرة عن مبادئ الوجود إلى اليقين بالأشياء التي هي مبادئ أقدم وجودًا، فإن كان مبدأ الوجود الذي صرنا إليه بهذا الطريق له مبدأ آخر أعلى منه وأبعد من الأول؛ جعلنا ذلك مقدمًا، وارتقينا منه إلى مبدأ المبدأ. ثم نسلك على هذا

الترتيب أبدًا إلى أن نأتي على أقصى مبدأ نجده في ذلك الجنس.

ولا يمتنع إذا ارتقينا إلى مبدأ ما عن أشياء معلوم وجودها عن ذلك المبدأ؛ أن تكون أيضًا هناك أشياء مجهول وجودها عن ذلك المبدأ، خفية عنا لم نكن علمنا بها منذ أول الأمر، فإذا استعملنا ذلك المبدأ حصل معلومًا عندنا الآن مقدمة وصرنا منها إلى معرفة تلك الأشياء الأخر الكائنة عن ذلك المبدأ، أعطانا ذلك المبدأ في تلك الأشياء علم هل هو، ولِمَ هو معًا. فإنه لا يمتنع أن تكون أشياء كثيرة كائنة عن مبدأ واحد ويكون واحد من تلك الأشياء الكثيرة هو المعلوم وحده عندنا منذ أول الأمر، ويكون ذلك المبدأ وتلك الأشياء الأخر الكائنة عنه خفية، فنرتقي من ذلك الواحد المعلوم إلى علم المبدأ، فيعطينا ذلك الواحد في ذلك المبدأ علم وجوده فقط. ثم نستعمل ذلك المبدأ في تبيين تلك الأشياء الأخر الخفية الكائنة عنه <فنخطو> منه إلى علم وجودها وسبب وجودها معًا. وإن كان لذلك المبدأ مبدأ آخر استعملناه أيضًا في تبيين أمر مبدئه [فيعطينا علم وجود مبدئه] الذي هو أقدم منه، فنكون قد استعملناه في أمرين: يعطينا في أحد الأمرين علم وجوده فقط، ويعطينا في الآخر علم وجوده وسبب وجوده. وعلى هذا المثال إن كان مبدأ المبدأ حاله هذه الحال؛ بأن يكون له أيضًا مبدأ، وتكون له أشياء كائنه عنه، استعملنا مبدأ المبدأ في تبيين مبدئه وفي تبيين تلك الأشياء الأخر الخفية الكائنة عنه، فيعطينا أيضًا ذلك المبدأ من مبدئه علم وجوده فقط، ومن تلك الأشياء الأخر علم وجودها وسبب وجودها.

علم التعاليم:

فأول أجناس الموجودات التي ينظر فيها ما كان أسهل على الإنسان

وأحرى أن لا تقع فيه حَيْرَة واضطراب الذهن؛ وهو الأعداد والأعظام. والعلم المشتمل على جنس الأعداد والأعظام هو علم التعاليم فيبتدأ أولًا في الأعداد؛ فيعطى في الأعداد <الأعداد> التي بها يكون التقدير، ويعطى مع ذلك كيف التقدير بها في الأعظام الأخر التي شأنها أن تقدر. ويعطى أيضًا في الأعظام الأشكال والأوضاع وجودة الترتيب واتقان التأليف وحسن النظام <ثم> ينظر في الأعظام التي تلحقها الأعداد، فيعطى تلك الأعظام كل ما يلحقها لأجل الأعداد من التقدير، وجودة الترتيب واتقان التأليف وحسن النظام [فيحصل لهذه الأعظام خاصة التقدير وجودة الترتيب واتقان التأليف وحسن النظام من جهتين: من جهة ما لها من ذلك لأجل أنها أعظام، ومن جهة ما لها ذلك [ولكن] من جهة أنها أعداد. وما لم يكن من الأعظام يلحقه العدد، كان ما يلحقه من التقدير وجودة الترتيب واتقان التأليف وحسن النظام من جهة ما لها ذلك لأجل أنها أعظام فقط. ثم من بعد ذلك ينظر في سائر الموجودات الأخر، فما كان منها يلحقه التقدير وجودة الترتيب وحُسن النظام من جهة الأعداد فقط؛ أعطاها إياه. وينظر أيضًا في سائر الأشياء التي لها أعظام فيعطيها كل ما يلحق الأعظام من جهة ما هي أعظام: من أشكال وأوضاع وتقدير وترتيب وتأليف ونظام. وما كان منها تلحقه هذه الأشياء من جهة الأعداد ومن جهة الأعظام جميعًا أعطاه ما يوجد في الجنسين من ذلك، إلى أن يأتي على جميع الموجودات التي يمكن أن توجد فيها هذه الأشياء من جهة الأعداد والأعظام؛ فيحدث من ذلك أيضًا علوم المناظر وعلوم الأكر المتحركة وعلوم في الأجسام السماوية وعلم الموسيقى، وعلم الأثقال وعلم الحيل.

ويبتدئ فيأخذ في الأعداد والأعظام وجميع الأشياء التي هي مبادئ التعاليم في الجنس الذي ينظر، فيرتبها الترتيب الذي يحصل عن القوة التي تقدّم ذكرها، فيصير إلى ما يلتمسه من إعطاء شيء شيءٍ من تلك في شيء شيءٍ مما ينظر فيه. إلى أن يأتي عليها أجمع، أو يبلغ من علم ذاك الجنس إلى مقدار ما تحصل منه أصول الصناعة فيكفّ، إذ كان ما يبقى من ذلك الجنس ويلحق هذا العلم؛ الذي نظره في الأعداد والأعظام، أن تكون مبادئ التعليم فيه بأعيانها مبادئ الوجود فتكون براهينها كلها تجمع الأمرين جميعًا أعني: أن تعطي وجود الشيء، ولِمَ هو موجود، فتصير كلها براهين إن الشيء ولِمَ هو معًا. ويستعمل من مبادئ الوجود ماذا وبماذا وكيف ذا وجوده، دون الثلاثة، لأنه ليس للأعداد ولا للأعظام المجردتين في العقل عن المادة مبادئ من جنسهما غير مبادئ وجوده، وإنما [توجد لهما المبادئ الأخر من جهة ما] يوجدان طبيعيين أو إراديين، وذلك إذا أخذ في المواد. فلذلك لما كان نظره فيهما لا من جهة ما هما في المواد، لم يستعمل فيهما ما لا يوجد فيهما من حيث هما لا في مواد.

فيبتدئ أولًا من الأعداد، ثم يرتقي إلى الأعظام، ثم إلى سائر الأشياء التي تلحقها الأعداد والأعظام بالذات، مثل المناظر والأعظام المتحركة، التي هي الأجسام السماوية، <ثم> إلى الموسيقى والأثقال والحيل، فيكون قد ابتدأ مما قد يفهم ويتصور بلا مادة أصلًا. ثم إلى ما من شأنه أن يحتاج في تفهمه وتصوره إلى مادة ما حاجة يسيرة جدًا، ثم إلى ما الحاجة في تفهمه وتصوره وفي أن يُعقل، إلى مادة ما حاجة أزيد قليلًا. ثم لا يزال يرتقي فيما تلحقه الأعداد والأعظام إلى ما يحتاج

في أن يصير ما يعقل منه؛ محتاجًا في أن يصير معقولًا، إلى المادة أكثر؛ إلى أن يصير إلى الأجسام السماوية، ثم إلى الموسيقى، ثم إلى الأثقال وعلوم الحيل. فيضطر حينئذ إلى استعمال الأشياء التي يعسر أن تصير معقولة، إذ لا يمكن أن توجد إلا في مواد؛ فعند ذلك نضطر إلى إدخال مبادئ أخر غير مبادئ ماذا وبماذا وكيف ذا، فيكون قد صار متاخمًا، وفي الوسط بين الجنس الذي ليس له من مبادئ الوجود إلا ماذا وجوده، وبين الجنس الذي توجد لأنواعه المبادئ الأربعة، فحينئذ تلوح له المبادئ الطبيعية فعند ذلك ينبغي أن يشرع في علم الموجودات التي توجد لها مبادئ الوجود الأربعة؛ وهو جنس الموجودات التي لا يمكن ان تصير معقولة إلا في <مواد>، فإن المواد تسمى <حينئذ> الطبيعية.

العلم الطبيعي:

يقول الفارابي:

فينبغي للناظر عند ذلك أن يأخذ كل ما في جنس الأمور الجزئية من مبادئ التعاليم وهي المقدمات الأول، وينظر أيضًا فيما قد حصل له من العلم الأول، فيأخذ منه ما يعلم أنه يصلح أن يُجعل مبادئ التعلم في هذا العلم، فيبتدئ حينئذ فينظر في الأجسام، وفي الأشياء الموجودة للأجسام وأجناس الأجسام؛ وهي العالم والأشياء التي يحتوي عليها العالم. وبالجملة هي أجناس الأجسام المحسوسة، أو التي توجد لها الأشياء المحسوسة؛ وهي الأجسام السماوية، ثم الأرض والماء والهواء وما جانس ذلك من نار وبخار وغير ذلك، ثم الأجسام الحجرية والمعدنية التي على سطح الأرض وفي عمقها، ثم النبات والحيوان غير الناطق،

والحيوان الناطق. ويُعطي في كل واحد من أجناس هذه، وفي كل واحد من أنواع كل جنس؛ وجوده ومبادئ وجوده كلها. فإنه يعطي في كل واحد من المطلوبات فيه؛ إنّه موجودٌ، وماذا وبماذا وكيف وجوده وعمَاذا وجوده ولأجل ماذا وجوده. وليس يقتصر في شيء منه على مبادئه القريبة، بل يعطي مبادئ مبادئه، ومبادئ مبادئ مبادئه، إلى أن ينتهي إلى أقصى المبادئ الجسمانية التي له.

ومبادئ التعليم في جلّ ما يحتوي عليه هذا العلم، هي مبادئ الوجود. وإنما يصار من مبادئ التعليم إلى علم مبادئ الوجود [و] ذلك أنّ مبادئ التعليم في كل جنس من أجناس الأمور الطبيعية هي أشياء متأخرة عن مبادئ وجودها، فإن مبادئ الوجود في هذا الجنس هي أسباب وجود مبادئ التعليم، وإنما يرتقي إلى علم مبادئ كل جنس أو نوع عن أشياء ككائنة عن تلك المبادئ، فإن كانت تلك المبادئ قريبة، وكانت للمبادئ مبادئ، استعملت تلك المبادئ القريبة مبادئ التعليم، فارتُقي منها إلى علم مبادئها، ثم إذا صارت تلك المبادئ معلومة صير منها إلى مبادئ تلك المبادئ إلى <أن> يأتي على أقصى مبادئ وجود ذلك الجنس.

وإذا ارتقينا من مبادئ التعليم إلى مبادئ الوجود فحصُلت مبادئ الوجود معلومة؛ ثم كانت هناك أشياء أخر كائنة عن تلك المبادئ مجهولة، سوى الأشياء المعلومة الأولى التي منها كنا ارتقينا إلى المبادئ: استعملنا تلك المبادئ من مبادئ الوجود، مبادئ التعليم أيضًا. فتصير منها إلى علم تلك الأشياء المتأخرة عنها، فحينئذ تصير تلك المبادئ، بالإضافة إلى تلك الأشياء، مبادئ التعليم ومبادئ الوجود جميعًا ويسلك هذا المسلك في كل جنس من أجناس الأجسام المحسوسة، ونوع

نوع من أنواع كل جنس. وعندما ينتهي بالنظر إلى الأجسام السماوية ويفحص عن مبادئ وجودها، يضطره النظر في مبادئ وجودها إلى أن يطلع على مبادئ ليست هي طبيعة ولا طبيعية، بل موجودات أكمل وجودًا من الطبيعة والأشياء الطبيعية؛ ليست بأجسام ولا في أجسام، فيحتاج في ذلك إلى فحص آخر وعلم آخر يفرد فيما بعد الطبيعيات من الموجودات، فيصير عند ذلك أيضًا في الوسط بين علمين: علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعيات؛ في ترتيب الفحص والتعليم وفوق الطبيعيات في رتبة الوجود.

وعندما ينتهي بالنظر إلى الفحص عن مبادئ وجود الحيوان، يضطره إلى النظر في النفس ويطلع من ذلك على مبادئ نفسانية، ويرتقي منها إلى النظر في الحيوان الناطق. فإذا فحص عن مبادئه اضطر إلى النظر في ماذا هو [النظر] وبماذا وكيف ذا وعمّاذا ولماذا، فيطلع حينئذ على العقل وعلى الأشياء المعقولة، فيحتاج حينئذ إلى أن يفحص عن ماذا العقل وبماذا وكيف هو وعمّاذا ولماذا وجوده؛ فيضطره الفحص إلى أن يطلع من ذلك على مبادئ [أخر ليست بأجسام ولا في أجسام، ولا كانت ولا تكون في أجسام فيكون قد انتهى بالنظر في الحيوان الناطق إلى شبيه ما انتهى إليه عند نظره في الأجسام السماوية، فيصير إلى أن يطلع على مبادئ] غير جسمانية؛ نسبتها إلى ما دون الأجسام السماوية من الموجودات، كنسبة المبادئ غير الجسمانية التي اطّلع عليها عند نظره في السماوية؛ إلى الأجسام السماوية. ويطّلع من أمر النفس والعقل على مبادئها التي لأجلها كوّنت، وعلى الغايات والكمال الأقصى الذي لأجل بلوغه كوّن الإنسان. ويعلم أن المبادئ الطبيعية التي في الإنسان

وفي التعليم غير كافية في أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذي لأجل بلوغه كوّن الإنسان. وتبين أنه محتاج فيه إلى مبادئ نطقية عقلية يسعى [الإنسان] بها نحو ذلك الكمال. فحينئذ يكون قد لاح للناظر جنسٌ غير ما بعد الطبيعيات، سبيل الإنسان أن يفحص عمّا يشتمل عليه ذلك الجنس؛ وهي الأشياء التي تحصل للإنسان إربه عن المبادئ العقلية التي فيه، فيبلغ بها الكمال الذي تحصّلت معرفته في العلم الطبيعي. وتبين مع ذلك أن هذه المبادئ النطقية ليست بما هي أسباب ينال بها الإنسان الكمال الذي لأجله كوّن. ويعلم مع ذلك أن هذه المبادئ العقلية هي أيضًا مبادئ لوجود أشياء كثيرة في الموجودات الطبيعية غير تلك التي أعطتها إياها <المبادئ الطبيعية>. وذلك أن الإنسان إنما يصير إلى الكمال الأقصى الذي له ما يتجوهر به في الحقيقة، إذا سعى عن هذه المبادئ نحو بلوغ هذا الكمال؛ وليس يمكنه أن يسعى نحوه إلا باستعمال أشياء كثيرة من الموجودات الطبيعية؛ وإلى أن يفعل فيها أفعالًا تصير بها تلك الطبيعيات نافعة له في أن يبلغ الكمال الأقصى الذي سبيله أن يناله. ويتبين له مع ذلك في هذا العلم أن كل إنسان إنّما ينال من ذلك الكمال قسطًا ما وإن ما يبلغه من ذلك القسط كان أزيد أو أنقص؛ إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها وحده بانفراد دون معاونة ناس كثيرين له.

وأن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطًا فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو ناس غيره، وكل إنسان من الناس بهذه الحال. وأنه كذلك يحتاج كل إنسانٍ فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم. وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوي ويسكن مجاورًا

لمن هو في نوعه؛ فلذلك يسمى الحيوان الإنسي والحيوان المدني. فيحصل ههنا علمٌ آخر ونظرٌ آخر يفحص عن هذه المبادئ العقلية وعن الأفعال والملكات التي بها يسعى الإنسان نحو هذا الكمال؛ فيحصل من ذلك العلم الإنساني والعلم المدني.

علم ما وراء الطبيعة:

يقول الفارابي عن علم ما وراء الطبيعة

فيبتدئ وينظر في الموجودات التي هي بعد الطبيعيات ويسلك فيها الطرق التي سلكها في الطبيعيات، ويجعل مبادئ التعليم فيها ما يتفق أن يوجد من المقدمات الأول التي تصلح لهذا الجنس، ثم ما قد بُرهن في العلم الطبيعي مما يليق أن يستعمل مبادئ التعليم في هذا الجنس، وتُرتب الترتيب الذي سلف ذكره؛ إلى أن يصار إلى شيء شيءٍ مما في هذا الجنس من الموجودات. فيتبين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشيءٍ منها مادة أصلًا، وإنما ينبغي أن يفحص في كل واحد منها ماذا وكيف وجوده، ومن أي فاعل، ولماذا وجوده. فلا يزال يفحص هكذا إلى أن ينتهي إلى موجودٍ لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلًا من هذه المبادئ: لا ماذا وجوده، ولا عمّاذا وجوده، ولا لماذا وجوده؛ بل يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات التي سلف ذكرها، ويكون هو الذي به وعنه وله وجودها بالأنحاء التي لا تُدخِل عليه نقصًا أصلًا، بل بأكمل الأنحاء التي بها يكون الشيء مبدأ للموجودات.

فإذا وقف على هذا، فحص بعد ذلك عمّا يلزم أن يحصل في الموجودات إذ كان ذلك الوجود مبدأها وسبب وجودها، فيبتدئ من أقدمها رتبة في الوجود [وهو أقربها إليه حتى ينتهي إلى آخرها رتبة

في الوجود] وهو أبعدها عنه في [الوجود] فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها. وهذا هو النظر الإلهي في الموجودات. فإن المبدأ الأول هو الإله، وما بعده من المبادئ، التي ليست هي أجسامًا ولا في أجسام؛ هي المبادئ الإلهية.

العلم المدني:

عن العلم المدني يقول الفارابي:

ثم بعد ذلك يشرع في العلم الإنساني، ويفحص عن الغرض الذي لأجله كوّن الإنسان؛ وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان؛ ماذا وكيف هو، ثم يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال إذ ينتفع في بلوغها؛ وهي الخيرات والفضائل والحسنات ويميزها عن الأشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال؛ وهي الشرور والنقائص والسيئات. ويعرف ماذا وكيف كل واحد منها، وعن ماذا ولماذا ولأجل ماذا هو، إلى أن تحصل كلها معلومة ومعقولة متميزة بعضها عن بعض؛ وهذا هو العلم المدني. وهو علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع المدني ينال السعادة كل واحدٍ بمقدار ما له أعد بالفطرة.

ويتبين له أن الاجتماع المدني، والجملة التي تحصل من اجتماع المدنيين في المدن، شبيهٌ باجتماع الأجسام في جملة العالم ويتبين له <أيضًا> في جملة ما تشتمل عليه المدينة والأمة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم، وكما أن في العالم مبدأ ما أولًا، ثم مبادئ أخر على ترتيب، وموجودات [عن تلك المبادئ، وموجودات] أخر تتلو تلك الموجودات على ترتيب، إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات رتبة في الوجود، كذلك في جملة ما تشتمل عليه الأمة أو المدينة مبدأ ما أول، ثم مبادئ أخر

تتلوه ومدنيون آخرون يتلون تلك المبادئ، وآخرون يتلون هؤلاء إلى أن يُنتهى إلى آخر المدنيين رتبة في المدينة والإنسانية، حتى يوجد فيما تشتمل عليه المدينة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم. فهذا هو الكمال النظري، وهو كما تراه يشتمل على علم الأجناس الأربعة التي بها تحصل السعادة القصوى لأهل المدن والأمم. والذي يبقى بعد هذه أن تحصل هذه الأربعة بالفعل موجودة في الأمم والمدن على ما أعطتها الأمور النظرية.

الفصل الثاني
الفضائل الخلقية

يقول الفارابي عن الفضائل الخلقية:

أترى هذه النظرية قد اعطت أيضًا الأشياء التي بها يمكن أن تحصل هذه بالفعل في الأمم والمدن أم لا؟ أما أنها أعطتها معقولة فقد أعطتها؛ لكن إن كان إذا أعطيت معقولة فقد أعطيت موجودة، فقد أعطيت العلوم النظرية هذه الأشياء موجودة بالفعل؛ مثل أنه إن كان أُعطيت البنائية معقولة وعقل بماذا تلتئم البنائية [وبماذا يلتئم البناء] فقد أُوجدت البنائية في الإنسان الذي عقل كيف صناعة البناء، أو يكون إذا أُعطي البناء معقولًا [فقد أُعطي البناء موجودًا] فإن العلوم النظرية قد أعطت ذلك.

وإن لم يكن إذا عقل الشيء فقد وُجِد خارج العقل، وإذا أعطي معقولًا فقد أُعطي موجودًا؛ لزم ضرورة عندما يقصد إيجاد هذه الأشياء <النظرَ> إلى شيء آخر غير العلم النظري. وذلك أن الأشياء المعقولة من حيث هي معقولة هي مخلصة عن الأحوال والأعراض التي تكون لها وهي موجودة خارج النفس. وهذه الأعراض فيما تدوم واحدة بالعدد لا تتبدل ولا تتغير أصلًا، وفي التي [لا] تدوم واحدة بالنوع، إذا احتيج إلى ايجادها خارج النفس، أن تقرن بها الأحوال والأعراض التي شأنها أن تقترن بها إذا أزمعت أن توجد بالفعل خارج النفس، وذلك عام في المعقولات الطبيعية

التي توجد وتدوم واحدة بالنوع وفي المعقولات الإرادية.

غير أن المعقولات الطبيعية التي توجد خارج النفس إنما توجد عن الطبيعة وتقترن بها تلك الأعراض بالطبيعة. وأما المعقولات التي يمكن أن توجد خارج النفس بالإرادة فإن الأعراض والأحوال التي تقترن بها مع وجودها هي التي بالإرادة، ولا يمكن أن توجد إلا وتلك مقترنة بها. وكل ما شأنه أن يوجد بالإرادة فإنه لا يمكن أن يوجد دون أن يعلم أولًا؛ فلذلك يلزم متى كان شيء من المعقولات الإرادية مزمعًا أن يوجد بالفعل خارج النفس، أن يعلم أولًا الأحوال التي من شأنها أن تقترن به عند وجوده، ولأنها ليست من الأشياء التي توجد واحدة بالعدد بل بالنوع أو الجنس؛ صارت الأحوال والأعراض التي شأنها أن تقترن بها أحوالًا وأعراضًا تتبدل عليها دائمًا، تزداد وتنقص ويتركب بعضها مع بعض تركيبات لا تحاط بقوانين صورية، لا تتبدل ولا تنتقل أصلًا، بل بعضها لا يمكن أن يُجْعَل لها قوانين، وبعضها يمكن أن يُجْعَل لها قوانين؛ [لكن قوانين] تتبدل وكلمات تتغير. والتي لا يمكن أن يُجْعَل لها قوانين أصلًا فهي التي تبدلها تبدل دائم <في> مُدِدٍ يسيرة، والتي يمكن أن يُجْعل لها قوانين هي التي تتبدل أحوالها في مددٍ طويلة. وما يحصل منها موجودًا فكثيرًا ما يحصل على حسب ما عليه المريد الفاعل له، وربما لم يحصل منه شيء أصلًا، وذلك للمتضادات العائقة التي بعضها أمور طبيعية وبعضها إرادية كائنة عن إرادة قوم آخرين.

وليس إنّما تختلف تلك المعقولات الإرادية في الأزمان المختلفة حتى توجد في زمان ما يخالفه في أعراضها وأحوالها لما توجد عليه في زمانٍ قبله أو بعده، بل تختلف أيضًا أحوالها عند وجودها في الأمكنة

المختلفة؛ كما يتبين ذلك في الأشياء الطبيعية مثل الإنسان فإنه إذا وجد بالفعل خارج النفس يكون ما يوجد فيه من الأحوال والأعراض في زمان [ما مخالفًا لما يوجد له منها في زمان] آخر بعده أو قبله. وكذلك حاله في الأمكنة المختلفة، فإن الأعراض والأحوال التي توجد له؛ توجد في بلاد مخالفة [لما يوجد منه في بلاد] <أخرى>، والمعقول في جميع ذلك من معنى الإنسان معقول واحد.

كذلك الأشياء الإرادية مثل العفة واليسار وأشباه ذلك، هي معان معقولة إرادية، وإذا أردنا أن نوجدها بالفعل كان ما يقترن بها من الأعراض عند وجودها في زمان ما مخالفًا لما يقترن بها من الأعراض في زمان آخر. وما من شأنه أن يوجد لها، عند أمة ما، غير ما يكون لها من الأعراض عند وجودها في أمة أخرى. فبعضها تتبدل هذه الأعراض عليه؛ ساعة ساعة، وبعضها يومًا يومًا، وبعضها شهرًا شهرًا، وبعضها سنة سنة، وبعضها حقبًا حقبًا، وبعضها في أحقاب أحقاب. فمتى كان شيء من هذه مزمعًا أن يوجد بإرادة، فينبغي أن يكون المريد لإيجاد شيء من هذه بالفعل خارج النفس قد علم فيما تتبدل عليه الأعراض في المدة المعلومة التي يلتمس إيجادها فيها، وفي المكان المحدود من المعمورة. فيعلم الأعراض التي سبيلها أن تكون لما شأنه أن يوجد بالإرادة ساعة ساعة، وفي التي توجد شهرًا شهرًا، والتي توجد سنة سنة، والتي توجد حقبًا حقبًا. أو في مدى أخرى طويلة محدودة الطول في مكان ما محدود، إما كبيرًا وإمّا صغيرًا أو لمدينة واحدةٍ في مدة طويلة، أو مشتركًا لهم في مدةٍ قصيرة، أو خاصًا ببعضهم، ينفعهم في مدة قصيرة.

الفصل الثالث

الفضائل الفكرية

يقول الفارابي:

وإنما تتبدل أعراض هذه المعقولات وأحوالها عند ورود الأشياء الواردة في المعمورة، إما مشتركًا لها أو مشتركًا لأمة أو لمدينة أو لطائفة من مدينة أو لإنسان واحد. والأشياء الواردة، إما واردة طبيعية أو واردة إرادية، وهذه الأشياء ليست تحيط بها العلوم النظرية، إنما تحيط بالمعقولات التي لا تتبدل أصلًا. فلذلك تحتاج إلى قوة أخرى وماهية يكون بها تميّز الأشياء المعقولة الإرادية من جهة ما توجد لها هذه الأعراض المتبدلة، وهي الجهات التي بها تحصل موجودة بالفعل عن الإرادة في زمان محدود ومكان محدود عن وارد محدود. فالماهية والقوة التي بها تستنبط وتميز الأعراض التي شأنها أن تتبدل على المعقولات التي شأن جزئياتها أن توجد بالإرادة عندما يلتمس إيجادها بالفعل عن الإرادة في زمان محدود ومكان محدود وعند وارد محدود؛ طال الزمان أو قصر، عظم المكان أو صغر، هي: القوة الفكرية.

والأشياء التي سبيلها أن تستنبط بالقوة الفكرية، إنما تُستنبط على أنها نافعة في أن تحصل غاية ما وغرض، والمستنبط إنما ينصب الغاية ويقدمها في نفسه أولًا ثم يفحص عن الأشياء التي تحصل بها تلك الغاية وذلك الغرض.

وأكمل ما تكون القوة الفكرية متى كانت إنما تستنبط أنفع الأشياء في تحصيلها؛ وربّما كانت خيرًا في الحقيقة وربما كانت شرًا وربما كانت خيرات مظنونة أنها [خيرات. فإذا] كانت الأشياء التي تستنبط هي أنفع الأمور في غاية ما فاضلة، كانت الأشياء التي تستنبط هي الجميلة والحسنات. وإذا كانت الغايات خيرات مظنونة كانت الأشياء النافعة في حصولها وبلوغها خيرات أيضًا مظنونة.

وتنقسم القوة الفكرية هذه القسمة فتكون الفضيلة الفكرية هي التي تستنبط [ما] هو أنفع في غاية ما فاضلة. وأمّا القوة الفكرية التي يُستنبط بها ما هو أنفع في غاية هي شر؛ فليست هي فضيلة فكرية، بل ينبغي أن تسمى باسم آخر. وإذا كانت القوة الفكرية التي يستنبط بها ما هو أنفع في المظنونة أنها خيرات؛ كانت حينئذ تلك القوة مظنونًا بها أنه فضيلة فكرية. والفضيلة الفكرية منها ما يقتدر به على جودة الاستنباط لما هو أنفع في غاية فاضلة مشتركة لأمم أو لأمة أو لمدينة عند وارد مشترك، فلا فرق بين أن يقال أنفع في غاية فاضلة، وبين أن يقال أنفع وأجمل (عامة)، فإن الأنفع الأجمل هو بالضرورة لغاية فاضلة والأنفع في غاية ما فاضلة هو الأجمل في تلك الغاية. فهذه الفضيلة الفكرية هي فضيلة فكرية مدنية، وهذه المشتركة ربما كانت ما سبيلها أن تبقى وتوجد مدة طويلة. ومنها ما يتبدى في مدد قصار، إلا أن الفضيلة الفكرية التي إنما تستنبط الأنفع الأجمل المشترك لأمم أو لأمة أو لمدينة إذا كان شأن ما يستنبط أن يبقى عليهم مدة طويلة؛ أو تكون متبدلة في مدة قصيرة، فهي فضيلة فكرية مدنية. فإن كانت إنما تستنبط أبدًا من المشتركات للأُمم أو لأُمة أو لمدينة ما، إنما تتبدل في

أحقاب أو في مدد طويلة محدودة، كانت تلك أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس.

وأما الفضيلة الفكرية التي إنما يستنبط بها ما يتبدل في مدد قصار؛ فهي القوة على أصناف التدبيرات الجزئية الزمنية عند الأشياء الواردة التي ترد أولًا فأولًا على الأمم أو على الأمة أو على المدينة، وهذه الثانية تتلو [الأولى].

وأما القوة التي يستنبط بها ما هو أنفع وأجمل أو ما هو أنفع في غاية فاضلة لطائفة من أهل المدينة أو لأهل منزلٍ؛ فإنها فضائل فكرية منسوبة إلى تلك الطائفة، مثل أنها فضيلة فكرية منزلية، أو فضيلة فكرية جهادية. وهذه أيضًا تنقسم إلى ما سبيله أن لا يتبدل إلا في مدد طوال وإلى ما يتبدل في مدد قصار.

وقد تنقسم الفضيلة إلى أجزاء صغار من هذه مثل الفضيلة الفكرية التي يستنبط بها ما هو الأنفع والأجمل معًا في غرض صناعة، أو في غرض عرض حادث في وقت وقت، فتكون أقسامها على عدد أقسام الصنائع وعلى عدد أقسام السير. وأيضًا فإن هذه القوة تنقسم [أيضًا] في أن يجوز استنباط الإنسان بها ما هو أنفع وأجمل في غاية تخصه عند وارد يخصه هو في نفسه، وتكون قوة فكرية يستنبط بها ما هو أنفع وأجمل في غاية فاضلة تحصل لغيره، فهذه فضيلة فكرية مشورية، فربما اجتمعت هاتان في إنسان واحد وربما افترقتا.

وظاهر أن الذي له فضيلة يستنبط بها الأنفع والأجمل ولأجل غاية ما فاضلة هي خير؛ كان المستنبَط خيرًا في الحقيقة يهواه لنفسه [أو خيرًا في الحقيقة يهواه لغيره] أو لخير مظنون عند من يهوى له وذلك

الخير، ليس يمكن أن تكون له هذه القوة، أو تكون له فضيلة خلقية من قبل أن يهوى إنسان الخير لغيره، أكان خيرًا في الحقيقة أو خيرًا مظنونًا عند مَن يهوى له الخير، إنه خيرٌ لا خيرٌ فاضل، وكذلك الذي يهوى لنفسه الخير الذي هو في الحقيقة خير ليس يكون إلا خيرًا فاضلًا، ليس خيرًا فاضلًا في فكره بل خيرًا فاضلًا في [خُلقه و] أفعاله، ويشبه أن تكون فضيلته وخلقه وأفعاله على مقدار قوة فكره؛ على ما له من <استنباط> الأنفع والأجمل. فإن كان إنما يستنبط بفضيلته الفكرية من الأنفع والأجمل ما هو عظيم القوة مثل الأنفع في غاية فاضلة مشتركة لأمةٍ أو لأمم أو مدينة مما شأنه أن لا يتبدل إلا في مدة طويلة، فينبغي أن تكون فضائله الخلقية على حسب ذلك. وكذلك إن كانت فضائله الفكرية إنما يقتصر بها على الأشياء التي هي أنفع في غاية خاصة وعند وارد خاص، ففضيلته أيضًا على مقدار ذلك. فكل ما كان من هذه الفضائل الفكرية أكمل رياسة وأعظم قوة، كانت الفضائل الخلقية المقترنة به أشد رياسة وأعظم قوة.

ولما كانت الفضيلة الفكرية التي يستنبط بها ما هو أنفع وأجمل في الغايات المشتركة عند الوارد المشترك للأمم أو لأمة أو [المدينة] منها فيما كان [منها] لا يتبدل إلا في مددٍ طويلة، كانت أكمل رياسة وأعظم قوة، وكانت الفضائل المقترنة بها أكملها كلها رياسة وأعظمها كلها قوة.

ويتلو ذلك الفضيلة الفكرية التي يجوز بها استنباط ما هو أنفع في غاية مشتركة زمنية في مدد قصيرة، وبيان الفضائل المقترنة بها على حسب ذلك.

ثم تتلوها الفضائل الفكرية المقتصرة بها على جزء جزءٍ من أجزاء

المدينة، إما في الجزء المجاهدي أو في الجزء المالي، أو في شيء شيءٍ من سائر الأجزاء الأخر. فالفضائل [الخلقية فيها على حسب تلك، إلى أن يأتي على الفضائل] الفكرية المقترنة بصناعة صناعة بحسب غرض تلك الصناعة وبمنزل منزلٍ، وبإنسان إنسانٍ في منزل منزلٍ فيما يخصه واردٍ واردٍ عليه، ساعةً ساعة، أو يومًا يومًا، فإن الفضيلة المقترنة بها <تكون> بحسب ذلك.

الفصل الرابع
مراتب الفضائل ودور الطبع فيها

يقول الفارابي:

فإذن ينبغي أن يفحص عن الفضيلة الكاملة التي هي أعظمها قوة أي فضيلة هي؟ هل هي مجموع الفضائل كلها؟ أو أن تكون فضيلة ما، أو عدّة فضائل، قوتها قوة الفضائل كلها. [فأي فضيلة ينبغي أن تكون قوتها قوة الفضائل كلها] حتى تكون تلك الفضيلة أعظم الفضائل قوة؟! فتلك الفضيلة هي الفضيلة التي إذا أراد الإنسان أن يوفي أفعالها لم يمكنه ذلك إلا باستعمال أفعال سائر الفضائل كلها، فإن لم يتفق أن تحصل فيه هذه الفضائل كلّها، حتى إذا أراد أن يوفي أفعال الفضيلة <الرئيسة> استعمل أفعال الفضائل الجزئية فيه؛ كانت فضيلته الخُلقية تلك فضيلة تستعمل فيها أفعال الفضائل الكائنة في كل من سواه من أمم أو مدن في أمةٍ أو أقسام مدينته أو أجزاء كل قسم. فهذه الفضيلة هي الفضيلة الرئيسة التي لا فضيلة أشد تقدمًا منها في الرياسة.

ثم يتلوها ما شابهها من الفضائل التي قوتها شبيهة بهذه القوة، في جزء جزء من أجزاء المدينة. فإن صاحب الجيش مثلًا ينبغي أن تكون له مع القوة الفكرية التي يستنبط بها الأنفع والأجمل فيما هو مشترك للمجاهدين أن [تكون له] فضيلة خُلقية إذا أراد أن يوفي فعلها استعمل الفضائل التي في المجاهدين من جهة ما هم مجاهدون؛ مثل

أن تكون شجاعته شجاعة يستعمل بها أفعال الشجاعات الجزئية التي في المجاهدين وكذلك <مقتني> الفضيلة الفكرية التي يستنبط بها ما هو الأنفع والأجمل في غايات مكتسبي أموال المدينة؛ ينبغي أن تكون فضيلته الخُلقية فضيلة يستعمل بها الفضائل الجزئية التي في أصناف مكتسبي الأموال من الناس. وتلك ينبغي أن تكون حال الصناعات؛ فإن الصناعة الرئيسة التي لا تتقدمها صناعة أخرى في الرياسة هي الصناعة التي إذا أردنا أن نوفي أفعالها لم يمكن دون ان نستعمل أفعال الصنائع كلّها؛ وهي الصناعة التي لأجل توفية عرضها تطلب سائر الصنائع كلّها. فهذه الصناعة هي رئيسة الصناعات، وهي أعظم الصناعات قوة. وتلك الفضيلة الخلقية هي أعظم الفضائل الخلقية قوة.

ثم يتلو هذه الصناعة سائر الصناعات، فتكون صناعة من جنس أكمل وأعظم قوة مما في جنسها متى كانت ايتها إنما توفى باستعمال أفعال الصنائع التي من جنسها؛ مثل الصناعات الجزئية الرئيسة. فإن صناعة قود الجيوش [منها] هي الصناعة التي إنما يبلغ الغرض منها باستعمال أفعال الصنائع الحربية الجزئية، وكذلك الصناعة التي ترأس الصناعة المالية في المدينة، هي الصناعة التي إنما يبلغ غرضها من المال باستعمال الصنائع الجزئية في اكتساب الأموال. وكذلك في شيء من سائر الأقسام العظمى للمدينة.

ثم ظاهر أن كل ما هو أنفع وأجمل؛ فإمّا أن يكون أجمل في المشهور، أو أجمل في ملة أو أجمل في الحقيقة. كذلك الغايات الفاضلة، إمّا أن تكون فاضلة وخيرًا في المشهور، أو فاضلة وخيرًا في ملة ما، أو فاضلة وخيرًا في الحقيقة. وليس يمكن ان يستنبط الأجمل عند اهل ملّة ما إلاّ

الذي فضائله الخلقية فضائل في تلك الملة خاصة، وكذلك من سواه. وتلك حال الفضائل التي هي أعظم قوة، والجزئيات التي هي أصغرها قوة. فالفضيلة الفكرية التي هي أعظمها قوة [والفضيلة الخُلقية التي هي أعظمها قوة] لا يفارق بعضها بعضًا.

وبيّنٌ أن الفضيلة الفكرية الرئيسة جدًا لا يمكن إلا أن تكون تابعة للفضيلة النظرية، لأنها إنما تميز أعراض تلك المعقولات التي جعلتها الفضيلة النظرية محصلة من غير أن تكون هذه الأعراض مقترنة بها. فإن كان مزمعًا أن يكون الذي له الفضيلة الفكرية إنما يستنبط المتبدلات من الأعراض والأحوال في المعقولات التي معرفته بها تبصرة نفسه وعلم نفسه حتى لا يكون ما يستنبطه يستنبطه فيما عسى أن لا يكون صحيحًا أن تكون الفضيلة الفكرية غير مفارقة للفضيلة النظرية. فتكون الفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية الرئيسة والفضيلة الخلقية الرئيسة والصناعة الرئيسة غير مفارق بعضها بعضًا وإلا اختلت هذه الآخرة ولم تكن كاملة ولا الغاية في الرياسة <كاملة>. لكن إن كانت الفضائل الخلقية إنما يمكن أن تحصل موجودة بعد أن صيرتها الفضيلة النظرية معقولة بأن تميزها الفضيلة الفكرية وتستنبط أعراضها التي تصير معقولاتها موجودة باقتران تلك الأعراض بها، فالفضيلة الفكرية إذن سابقة للفضائل الخلقية. فإذا كانت سابقة لها، فالذي له الفضيلة الفكرية التي يستنبط بها الفضائل الخلقية؛ التي سبيلها أن توجد منفردة دون الفضائل الخلقية، فإن انفردت الفضيلة الفكرية عن الفضيلة الخلقية، لم يكن الذي له قدرة على استنباط الفضائل التي هي خيرات خيّرًا، ولا بفضيلة واحدة. فإن لم يكن خيّرًا فكيف التمس الخير

أو هوي الخير بالحقيقة لنفسه أو لغيره. فإن لم يكن هويه فكيف يقدر على استنباطه ولم يجعله غايته. فالفضيلة الفكرية إذن إذا انفردت دون الفضيلة الخلقية لم يمكن أن يستنبط بها الفضيلة الخلقية. فإن كانت الفضيلة الخلقية لا تفارق <الفضيلة> الفكرية؛ وكان وجودهما معًا، فكيف استنبطتها الفضيلة الفكرية ثم جعلتها مقترنة بها؟ فإنه يلزم، إن كانت غير مفارقة لها، أن لا تكون استنبطتها هي؛ وإن كانت هي التي استنبطتها فقد انفردت عنها. فلذلك، إما أن تكون الخيرية، وإما أن تجعل فضيلة أخرى مقترنة بالفضيلة الفكرية غير الفضيلة الخلقية التي استنبطتها القوة الفكرية. فإن كانت تلك الفضيلة [الخلقية] كائنة أيضًا بإرادة لزم أن تكون الفضيلة الفكرية هي التي استنبطتها فيعود الشك الأول. فإذن يلزم أن تكون الفضيلة الفكرية هي التي استنبطتها مقترنة بالفضيلة <النظرية>، <تهدي> بها من له الفضيلة الخيرية والغاية الفاضلة. وتكون تلك الفضيلة طبيعية وكائنة بالطبع، مقترنة بفضيلة فكرية كائنة بالطبع تستنبط الفضائل الخلقية الكائنة بإرادة، [وتكون الفضيلة الكائنة بالإرادة] هي الفضيلة الإنسانية التي إذا حصلت للإنسان بالطريق الذي تحصل له بها الأشياء الإرادية، حصلت حينئذٍ الفضيلة الفكرية الإنسانية.

ولكن ينبغي أن ينظر كيف هذه الفضيلة الطبيعية، هل هي بعينها هذه الفضيلة الإرادية أم لا؟ لكن ينبغي أن يقال إنها شبيهة بها مثل الملكات التي توجد في الحيوانات غير الناطقة: مثل ما يقال الشجاعة في الأسد، والمكر في الثعلب، والروغان في الذئب، والسرقة في العقعق وأشباه ذلك. فإنه لا يمنع أن يكون كل إنسان مفطورًا على أن تكون قوة

نفسه في أن يتحرك إلى فعل فضيلةٍ ما من الفضائل، أو ملكة ما من الملكات في الجملة؛ أسهل عليه من حركته إلى فعلٍ ضدها، والإنسان أولًا إنما يتحرك إلى حيث تكون الحركة عليه أسهل إن لم يقسر على شيء آخر غيره. فإذا كان إنسان من الناس مفطورًا مثلًا على أن تكون حاله فيما تقدم عليه من المخاوف أكثر من أحجامه عنها، فما هو إلا أن يتكرر عليه ذلك عدة مرار، إلا وقد صارت له تلك الملكة إرادية، وقد كانت له تلك الملكة الأولى الشبيهة بهذه طبيعية. فإن كانت كذلك في الفضائل الخلقية الجزئية التي شأنها أن تقترن بالفضائل الفكرية الجزئية، فكذلك ينبغي أن تكون حال الفضائل الخلقية العظمى التي شأنها أن تقترن بالفضائل الفكرية العظمى. فإن كان كذلك لزم أن يكون إنسان مكونًا بفطرته لفضيلة تشبه الفضيلة العظمى، مقرونة بقوة فكرية بالطبع عظمى ثم سائر المراتب على ذلك.

فإذا كان كذلك، فليس أي إنسان اتفق تكون صناعته وفضيلته الخلقية وفضيلته الفكرية عظيمة القوة، فإن الملوك ليس إنما هم ملوك بالإرادة فقط بل بالطبيعة. وكذلك الخدم خدم بالطبيعة أولًا ثم ثانيًا بالإرادة؛ فيكمل ما أعدوا له بالطبيعة. فإذا كان كذلك، فالفضيلة النظرية والفضيلة العظمى والفضيلة الخلقية العظمى والصناعة العملية العظمى إنما سبيلها أن تحصل فيمن أعد لها بالطبع، وهم ذوو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جدًا، فإذا حصلت هذه في إنسان ما يبقى بعد هذا أن تحصل الجزئية في الأمم والمدن، ويبقى أن نعلم كيف الطريق إلى إيجاد هذه الجزئية في الأمم والمدن، فإن الذي له هذه القوة العظيمة ينبغي أن تكون له قدرة على تحصيل جزئيات هذه في الأمم والمدن. وتحصيلها بطريقين أوليين: بتعليم وتأديب.

الفصل الخامس
التعليم والتأديب

ماذا عن التعليم والتأديب كما يراه الفارابي؟

قال الفارابي التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن، والتأديب هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم. والتعليم هو بقول فقط، والتأديب هو أن تعوّد الأمم والمدنيون الأفعال الكائنة عن الملكات العملية وبأن تنهض عزائمهم نحز فعلها، وأن تصير تلك وأفعالها مسؤولية على نفوسهم، ويجعلوا كالعاشقين لها. وإنهاض العزائم نحو فعل الشيء ربما كان بقول وربما كان بفعل.

والعلوم النظرية؛ إما أن يعلمها الأئمة والملوك، وإما أن يعلمها من سبيله أن يستحفظ العلوم النظرية. وتعليم هذين بجهات واحدة بأعيانها؛ وهي الجهات التي سلف ذكرها؛ بأن يعرفوا أولًا المقدمات الأول والمعلوم الأول في جنس جنس من أجناس العلوم النظرية، ثم يعرفوا أصناف أحوال المقدمات وأصناف ترتيبها على ما تقدم ذكره. ويؤخذوا بتلك الأشياء التي ذكرت، بعد أن يكونوا قد قوّمت نفوسهم قبل ذلك بالأشياء التي تُراض بها أنفس الأحداث الذين مراتبهم بالطبع في الإنسانية هذه المرتبة. ويعودوا استعمال الطرق المنطقية كلها في العلوم النظرية كلها، ويؤخذوا بالتعلم من صباهم على الترتيب الذي ذكره أفلاطون، مع سائر الآداب إلى أن يبلغ كل واحد منهم أشده. ثم

يجعل الملوك منهم في مراتب رياسة من الرياسات الجزئية ويترقون قليلًا من مراتب الرياسات الجزئية إلى أن يبلغوا <ثمانية> أسابيع [من أعمارهم]، ثم يجعلوا في مرتبة الرياسة العظمى. فهذا طريق تعليم هؤلاء، وهم الخاصة الذين سبيلهم أن لا يقتصر بهم في معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك.

وينبغي أن يُعلِّموا الأشياء النظرية بالطرق الإقناعية، <وأن> كثيرًا من النظرية يفهمونها بطريق التخييل؛ وهي التي لا سبيل إلى أن يعقلها الإنسان إلا بعد أن يعقل معلومات كثيرة جدًا؛ وهي المبادئ القصوى والمبادئ التي ليست هي جسمانية. فإن تلك ينبغي أن يفهم العامة مثالاتها وتمكن في نفوسهم بطريق الإقناعات، وتمييز ما ينبغي أن تعطاه أمة أمة من ذلك، وما سبيله أن يكون مشتركًا لجميع الأمم ولجميع أهل كل مدينة. وما ينبغي أن تعطاه أمة دون أمة، أو مدينة دون مدينة، أو طائفة من أهل مدينة دون طائفة. وهذه كلها سبيلها أن تميز بالفضيلة الفكرية إلى أن تحصل لهم الفضائل النظرية.

وأما الفضائل العملية والصناعات العملية؛ فبأن يعودوا أفعالها وذلك بطريقين: أحدهما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التي تمكن في لنفس هذه الأفعال والملكات تمكينًا تامًا حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعًا، وتلك ممكنة بما أعطتها من استعمال الصنائع المنطقية وما يعوّدون من استعمالها. والطريق الآخر هو طريق الإكراه، وتلك تستعمل مع المتمردين المعتاصين من أهل المدن والأمم الذين ليسوا ينهضون للصواب طوعًا من تلقاء أنفسهم، ولا بالأقاويل. وكذلك من تعاصى منهم على تلقي العلوم النظرية التي تعاطاها.

فإذن إذا كانت فضيلة الملك أو صناعته <هي> استعمال أفعال [فضائل] ذوي الفضائل، وصناعات ذوي الصناعات الجزئية؛ فإنه يلزم ضرورة أن يكون من يستعملهم من أهل الفضائل وأهل الصنائع في تأديب الأمم وأهل المدن طائفتين أوليتين: طائفة يستعملهم في تأديب من يتأدب منهم طوعًا، وطائفة يستعملهم في تأديب من سبيله أن يؤدب كرهًا. وذلك على مثال ما يوجد الأمر عليه في أرباب المنازل والقوّام بالصبيان والأحداث. فإن الملك هو مؤدب الأمم ومعلمها، كما أن رب المنزل هو مؤدب أهل المنزل ومعلمهم، والقيم بالصبيان والأحداث هو [مؤدب الصبيان والأحداث] ومعلمهم. وكما أن كل واحد من هذين يؤدب بعض من يؤدبه بالرفق والاقناع، ويؤدب بعضهم كرهًا. كذلك الملك، فإن تأديبه الأمم يكون كرهًا أو طوعًا من أجل ماهية واحدة في أصناف الناس الذين يؤدبون ويقوّمون. وإنما يتفاضل في القلة والكثرة، وفي عظم القوة [وصغرها وعلى قدر عظم قوة تأديب الأمم]. <ويتفاضل في> تقويمهم على قوة تأديب الصبيان والأحداث وتأديب أرباب المنازل لأهل المنازل. كذلك عظم قوة المقومين والمؤدبين الذين هم الملوك، ومن يستعمل وما يستعمل في تأديب الأمم والمدن، وإنه يحتاج من المهن التي بها يكون التأديب طوعًا إلى أعظمها قوة، ومن التي يؤدب بها كرهًا إلى أعظمها قوة، وتلك من الماهية الجزئية؛ هي القوة على جودة التدبير في قوة الجيوش <مثلًا> واستعمال آلات الحرب والناس الحربيين في مغالبة الأمم والمدن، الذين لا يتعادون لفعل ما ينالون به السعادة التي لأجل بلوغها كون الإنسان.

وإن كل موجود إنما كون ليبلغ أقصى الكمال الذي له أن يبلغه بحسب

رتبته في الوجود الذي يخصه. فالذي للإنسان من هذا هو المخصوص باسم السعادة القصوى وما لإنسان إنسان من ذلك بحسب رتبته في الإنسانية؛ هو السعادة القصوى التي تخص ذلك الجنس. والجزئي الكائن لأجل هذا الغرض هو الجزئي العادل، والصناعة الجزئية التي غرضها هذا الغرض هي الصناعة الجزئية العادلة والفاضلة. والذين يستعملون في تأديب الأمم وأهل المدن طوعًا هم أهل الفضائل والصنائع المنطقية.

وظاهر أن الملك يحتاج إلى أن يعود إلى الأمور النظرية المعقولة التي قد حصلت معرفتها ببراهين يقينية، ويلتمس في كل واحدة منها الطرق الإقناعية الممكنة فيها، ويتحرى في كل واحدة منها جميع ما يمكن فيه من الطرق الإقناعية. ذلك يمكنه بما له من القوة على الإقناع في شيء من الأمور؛ ثم يعمد إلى تلك الأمور بأعيانها فيأخذ مثالاتها؛ وينبغي أن يجعل تلك المثالات مثالات تخيل الأمور النظرية عند جميع الأمم باشتراك. ويجعل المثالات بما يمكن أن يوقع التصديق به بالطرق الإقناعية، ويجتهد في كل ذلك أن يجعلها مثالات مشتركة وبطرق إقناعيه مشتركة لجميع الأمم والمدن. ثم بعد ذلك يحتاج إلى إحصاء أفعال الفضائل والصنائع العملية الجزئية وهي التي اشترطت فيها تلك الشرائط المذكورة فيما سلف. ويجعل لها طرقًا إقناعية مشورية تنهض بها عزائمهم نحوها ويستعمل في ذلك الأقاويل التي يوطأ بها أمر نفسه، والأقاويل الانفعالية والخلقية التي تخشع منها نفوس المدنيين وتذل وترق وتضعف. وفي الأشياء المضادة لها <يستعمل> أقاويل انفعالية وخلقية تقوى لها نفوس المدنيين وتعز، وتقسو وتحنو، فهذه بأعيانها

يستعملها في الملوك المشاكلين له والمضادين له وفي الناس والأعوان الذين يستعملهم، وفي الذين يستعملهم المضادون [له، وفي الفاضلين وفي المضادين لهم، فإنه] يستعمل فيما يخصه أقاويل تخشع منها النفوس وتذل، وفي المضادين أقاويل تعز بها النفوس وتقسو وتعاف، وأقاويل يناقض بها مخالفي تلك الآراء والأفعال بالطرق الإقناعية، وأقاويل تقبّح آراءهم وأفعالهم وتظهر نكرها وشنعتها. ويستعمل في ذلك من الأقاويل الصنفين جميعًا، أعني الصنف الذي سبيله أن يستعمل حينًا بحين، ويومًا بيوم ووقتًا بوقت؛ ولا يحفظ ولا يستدام ولا يكتب. ويستعمل الصنف الآخر؛ وهو الذي سبيله أن يحفظ ويستدام متلوًا ومكتوبًا، ويجعل في كل من الكتابين الآراء والأفعال التي إليها دعوا، والأقاويل التي التمس بها أن تُحفظ عليهم، وتمكن فيهم ما إليه دعوا، حتى لا تزول عن نفوسهم، والأقاويل التي يناقض بها من ضاد تلك الآراء والأفعال فتحصل للعلوم التي يؤدبون بها ثلاث رتب، لكل علم منها قوم يستحفظونه ممن له قوة على جودة استنباط ما لم يصرح له في الجنس الذي استحفظ، وعلى القيام بنصرته و[مناقضة ما يناقضه، ومضادة ما ضاده]، وعلى جودة تعليم كل ذلك، ملتمسين بجميع ذلك تتميم غرض الرئيس الأول في الأمم والمدن.

ثم بعد ذلك ينظر في أصناف الأمم أمة أمة، وينظر فيما وطنت له تلك الأمة بالطبع المشترك من الملكات والأفعال الإنسانية، حتى يأتي على النظر في الأمم كلهم أو أكثرهم، وينظر فيما سبيل الأمم كلهم أن يشتركوا فيه وهو الطبيعة الإنسانية التي تعمهم. ثم ما سبيل كل طائفة من كل أمة أن تخص به فيميز هذه كلها وتحصل بالفعل. <ثم> الأشياء

التي سبيلها أن تقوم بها أمة أمة من الأفعال والملكات ويسددوا فيها نحو السعادة، كم عدد ذلك بالتقريب، وأي أصناف الإقناعات ينبغي أن تستعمل معهم؛ وذلك في الفضائل النظرية والفضائل العملية. فيثبت ما لأمة أمة على حيالها بعد أن يقسم أقسام كل أمة وينظر هل يصلح أن تستحفظ طائفة منهم العلوم النظرية أم لا؟ وهل فيهم من يستحفظ النظرية الذائعة أو النظرية المخيلة.

فهرس المحتويات